منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

معجم الفلاسفة الأمريكان

من البراجماتيين إلى مابعد الحداثيين

إشراف وتحرير:
د. علي عَبّود المُحمداويّ

تأليف:
مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب

تقديم:
د. محمد الشيخ



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

معجم الفلاسفة الأمريكان

من البراجماتيين إلى مابعد الحداثيين



طبع في لبنان

معجم الفلاسفة الأمريكان

من البراجماتيين إلى مابعد الحداثيين

إشراف وتحرير:

د. علي عَبّود المُحمداويّ

تأليف:

مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب

تقديم:

د. محمد الشيخ









الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1204-6





4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma



دار ومكتبة عدنان
طبع - نشر - توزيع
بغداد - شارع المتنبي
بناية المكتبة البغدادية
07707900655 - 079017853386
07813515055 - 07901312029

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions. elikhtilef@gmail. com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

الإهداءُ:

إِلَى الأصدقاء:

د. محمد عبد مشكور، ود. عدي حسن...

محبةً لكم واعتزازاً...

د. علي عبود

شكر وتقدير:

أتقدم بالشكر للأستاذ

صباح الحاج مفتن

لجهده في الإخراج والتنسيق لبعض المقالات

د. علي عبود

تنويه

رتب الفلاسفة حسب تواريخ ولاداقم،

وعنوان المعجم من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين لايعـــني بدايـــة ونهاية، وانما ما تضمنه المعجم من مختلف التيارات...

المحتويات

تقديم

بقلم: محمد الشيخ
أستاذ فلسفة الدين وفلسفة الحداثة والقيم
جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء - المغرب

أخال أن وضع المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي اليوم أشبه شيء يكون بما كان عليه وضع المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي بالأمس. فلئن كان القدماء قد وجدوا أنفسهم أمام تقليدين في مزاولة الفلسفة: التقليد المشائي والتقليد الإشراقي، أو ما سماه ابن سينا، في رسالة السيرة، بالمشرقيين والمغربيين - مع تقدم العلم أن التقليد الأول كان تقليدا عقلانيا وأن التقليد الثاني كان تقليدا عرفانيا - فإن المحدثين يجدون أنفسهم اليوم أمام تقليدين في الفلسفة وأسلوبين في التفلسف: التقليد الأنلجوسكسوني والتقليد القاري. على أنه لئن كان أغلب الباحثين في الفلسفة بالأمس قد وجدوا أنفسهم أمام مجتمع ميت ذي معرفة متناهية ولغة ميتة - اليونانية - فإن الباحثين اليوم يجدون أنفسهم أمام فلسفة مجتمعات حية وأمام لغات حية (الإنجليزية، الألمانية، الفرنسية...). وبحسب هذا الاعتبار، فإنه إذا ما تم تقويم وضع الفلسفة، في العالم العربي اليوم، أمام الفلسفة الغربية، وُجِدَ وضعا شديد التعقيد، شديد الصعوبة... إذ يجد الباحث في الفلسفة من العالم العربي اليوم نفسه مجبرا على أن "يلهث" وراء فكر تصدر عنه مئات الكتب الفلسفية القيمة في عشرات المجالات الفلسفية الجديدة...

ذلك أن الفكر الفلسفي المعاصر بلغ من التطور والغنى والتجدد الحد الذي دفع الباحث الفرنسي في مجال الفلسفة كرستيان دو لاكومباني إلى الشكوى: "ما من أحد صار يعلم اليوم على وجه التدقيق ما الذي تعنيه الفلسفة: لا الجمهور ولا

حتى الفلاسفة أنفسهم"، ويقدم مثالا على هذا الأمر، وقد اتخذ من عام 1888 معلمة للتحقيب، فيقول: انحدر عن فلسفة غوتليب فريجه (1848-1925) مساران: واحد هو المسار الذي يبتدئ بفريجه وينتهي إلى دريدا (1930-2004) مرورا بهوسرل (1859-1938) وهايدجر (1889-1976)، والثاني يبتدئ بفريجه وينتهي إلى كواين (1908-2000) مرورا براسل (1872-1970) وفيتجنشتين (1889-1951) وكارناب (1891-1970). وتساءل الرجل: هلاَّ من رابط يجمع بين أبحاث دريدا وأبحاث كواين؟ وكان أن أجاب: لستَ تراني أجد ثمة سوى "التشتت"، وإنك لن تجدني أشهد إلا على "التباعد"[(1)].

وهي الملاحظة نفسه التي يزكيها فيلسوف فرنسي آخر هو جون توسان ديزنتي الذي إذ نظر في حال الفلسفة المعاصرة، فإنه قال: "هي بالفعل في حال تشتت، لأنه ما عادت هناك نقطة ثابتة، ولا منطقة متعارف عليها معهودة، بحيث يمكن لعمل الفكر أن يقيم وبحيث ينشئ طريقة موحدة". وما زال يلاحظ هذا التشتت حتى لما طلب منه محاوره تقديم تعريف للفلسفة، ما كان منه إلا أن أجاب بالقول: "لقد اقتُرح عليَّ أن أضع كتابا أجيب فيه عن هذا السؤال، وقد قلت إني لن أجيب، وإني لا أريد أن أجيب، وإني لست أعرف الإجابة. وذلك بالرغم من أني منذ سنين خلت وأنا أدرس الفلسفة. وإن حالي في هذا لأشبه ما يكون بحال العالم لاغرانج مع الفضاء: [حيث قال وقد طلب منه تحديد معنى "الفضاء"] إنني أعرف عَمَّ أتحدث، لكن لو طلب مني أن أُعَرِّفه، ما أمكنني أن أجيب البتة". والذي ثبت عنده، بعد إبداء هذه الملاحظة، حنين دفين: "لا وجود لنقطة ثابتة لا في ما يتعلق بالموضوع ولا في ما يمكن أن نسميه مفهوما أساسيا [يدور عليه النظر الفلسفي]، بحيث يكون مفهوما يبسط سيادته بسطا. والحال أن حقل التجارب الدال أمسى يجد اليوم نفسه وقد حُرم من أوصاله الجوهرية"[(2)].

---

(1) Christian Delacompagne, *Entretien: Bilan d'un siècle de philosophie*, in Magazine littéraire, numéro spécial: Philosophie, la nouvelle passion, n: 339, janvier 1996, p. 24.

(2) Jean-Toussaint Desanti, *Entretien: Un philosophe est un flambeur*, in Magazine littéraire, numéro spécial: Philosophie, la nouvelle passion, n: 339, janvier 1996, p. 44.

ولباحث آخر - فرانسوا ريكاناتي - أن يستخلص النتيجة الحتمية، وذلك بالقول: "أمسى ثمة التباس حقيقي طال مفهوم الفلسفة حتى صارت تعني أشياء شديدة التباين. ولست تجدني أعتقد في وجود شيء إسمه "الفلسفة" - هكذا بالمفرد - لا وجود لكنه للفلسفة. إنما الفلسفة متن (متنوع) من النصوص يحاول أن يثريها أولئك الذين نسميهم فلاسفة بطرق مختلفة"(1).

وبعد، فقد ضرب عالم الفلك وعاشق الفلسفة ستيفن هاوكينغ مثلا لهذا التنوع الفلسفي الذي صار يدوخ، واستنتج استنتاجا أنه ما عاد ثمة فلاسفة بالمعنى الكلاسيكي للفلسفة، لكنه إذ فعل، فقد ضرب مثلا بتقليد فلسفي ونسي آخر. فحتى على فرض أن التقليد التحليلي - وهو المستهدف من نقد هاوكينغ هنا بالأولى - قد غرق غرقه الشهير في اللغويات ولغويات اللغويات، وأنه انتهى إلى ما سماه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز بمناسبة حديثه عن الفيلسوف فيتجنشتين بأنه يعد ممن راموا "قتل الفلسفة"، ذاهبا إلى حد وصفه ووصف أتباعه بأنه وأنهم من "قتلة الفلسفة"، وذلك بالرغم من أنه عادة ما تبين أنه: "لم تفلح فلسفة بعينها في القضاء على الفلسفة قضاء مبرما، مع أن هذه البغية هي أمنية كل فلسفة دفينة" (جورج غيسدورف)، كما تبين أن: "من شأن الفلسفة أن تفلح على وجه الدوام في دفن حفاري قبرها" (إتيان جلسون)؛ فإنه لربما ما قد يكون فات صاحبنا هو أن أصحابه أنفسهم تنبهوا إلى هذا الأمر وحاولوا تداركه. يكفي أن نشير هنا إلى كتاب هيلاري بوتنام (-Hilary Whitehall Putnam (1926 - وهو من هو من فلاسفة اليوم، وموقعه ما هو من الفلسفة الأنجلوسكونية المعاصرة، فضلا عن كونه من صناع مجد هذا التقليد في زماننا هذا - كتب في مقدمة كتابه ذي الدلالة بما نحن بصدده - تجديد الفلسفة (1992) - يقول: "بطبيعة الحال لقد اهتديت في ما كتبته في هذا الكتاب (لا سيما في مواضع الدين وأسس الديمقراطية الحديثة [وهي مواضيع جديدة على تفكير رجل تمرس على التحليل المنطقي واللغوي]) بقناعة بأن

---

(1) Entretien avec François Recanati, *Pour une philosophie morale analytique*, in Magazine Littéraire, Numéro double spécial: Les nouvelles morales, N: 361, Janvier 1998, p. 49.

الوضع الحالي للفلسفة يستدعي أن تبث فيه نفحة حياة وتجديد لموضوعه (...)"[1]. ومن شأن من يلقي نظرة على المواضيع التي عدها بوتنام من تجديدات الحقل الفلسفي أن يلفي أن أغلبها ليس يتطلب بالضرورة التحليل اللغوي وإن كان ليس يستبعده أيضا: الديمقراطية، الإعتقاد الديني، الموقف النسبي... هذا فضلا عن المواضيع الكلاسيكية: الإحالة، الواقعية، العالم الخارجي... وهي المواضيع التي لطالما اقتضت من الفلاسفة التحليليين المزاوجة بين "التحليل المنطقي" و"التحليل اللغوي".

هذا فضلا عن أن بإمكان المرء أن يلاحظ أن ما غمز ضده صاحبنا - وهو ما دأب بعض الفلاسفة على تسميته "الفلسفة العلاجية باللسان الطبيعي"[2] - صار أمرا قليلا ما يمارس، وأن الفلسفة التحليلية أمست تضم تيارات فلسفية متنوعة بل ومتعارضة أحيانا، وإن من شأن التذكير بالصراع الذي خاضه الفلاسفة الأمريكيون في ما بينهم - وفيهم أنصار اللاهوت ودعاة الفينومينولوجيا وأتباع التأويليات وما بعد الحداثيين وأنصار النزعة النسائية الجذرية... - من أجل الاستفراد بالجمعية الفلسفية الأمريكية - أن يقنعنا بأن زمن الممارسة الفلسفية الواحدة قد ولى بلا رجعة، وأنه لا مرحبا بالتنميط من ضيف.

وفوق هذا وذاك، منذ ما يقارب ثلاثة عقود من الزمن صار مؤرخو الفلسفة الأنجلوسكسونية والمهتمون بها يتحدثون عن حقبة "ما بعد الفلسفة التحليلية"[3]. وذلك مثلما كان بدأ الحديث عن "ما بعد الفلسفة القارية" وعن "تجسير الهوة" بين التقليدين. فلا الفلسفة التحليلية بقيت على ما كان يفترض أنها هي، على الرغم من أن الصورة أشد اختلافا، ولا الفلسفة القارية بقيت بمنأى عن "المنعطف

---

(1) Hilary Putnum, *Renewing Philosophy*, Cambridge (E.U.), Harvard University Press, 1992, p. ix.

(2) John Passmore «CONTEMPORARY CONCEPTS OF PHILOSOPHY», In Guttorm Fløistad (Editor), Philosophical problems today, Volume 2: Language, Meaning, Interpretation, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 18.

(3) See, for example, ed John Raichman and Cornel West, Post-Analytic Philosophy, Columbia University Press, 1985.

اللساني" (الخمسينيات من القرن الماضي) - جوهر الفلسفة التحليلية، فضلا عن "التحليل المنطقي" -[1]. وهكذا، مثلا، فإنه بعد أن كان تحدث بعض المهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر عما شبهه ببيت منقسم على نفسه[2] تضم غرفة منه الفلسفة القارية وتحتلي الفلسفة التحليلية بالغرفة الأخرى، وبينهما نزاع دائم، وبعد أن كان تحدث جون باسمور عن "جدار برلين ذهني" بين التقليدين[3]، وبعد أن كان لاحظ داميت Dummett بأن ثمة "هوة سحيقة فتحت على نحو غير معقول بين الفلسفة "الأنجلو أمريكية" والفلسفة "القارية"، وذلك بحيث آل الأمر إلى أن: "بلغنا نقطة صرنا معها كما لو أننا نشتغل على موضوعات مختلفة"[4]، ها نحن صرنا نشهد على التقارب بين الأخوين الغريمين أو بلغة ابن رشد "الأخوين في الرضاعة".

كلا، ما كان التفلسف تنوعا في أسلوب الكتابة فحسب (من القصيدة الشعرية إلى الشذرة المكثفة والمحاورة المسترسلة والمقالة المطولة والمؤلف المصنف...)، وإنما هي تنوع في أسلوب التفكير أيضا. والحال أن أساليب المتفلسفة متعددة بتعدد لا يكاد يحصى. على أن أشهر هذا التنوع ذاك الذي يقسم بين من يدعون "التحليليين"، من جهة، ومن ينادى عليهم باسم "القاريين"، من جهة أخرى.

هذا ولقد خاض الكثيرون في أوجه التباين بين أسلوب الفلسفة القارية وأسلوب الفلسفة التحليلية، حتى صارت هذه المسألة بدورها موضوعا فلسفيا

---

(1) See, for example, Postanalytic and metacontinental: crossing philosophical divides, Jack Reynolds, Ed Mares, James, (Continuum Studies in Philosophy), 2010.

(2) Prado, C. G. (ed.), **A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy**, Humanity Books, 2003.

(3) John Passmore «CONTEMPORARY CONCEPTS OF PHILOSOPHY», In Guttorm Fløistad (Editor), *Philosophical problems today*, Volume 2: Language, Meaning, Interpretation, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 18.

(4) Michael Dummet, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 1993, p. 193.

وحظيت بأزيد من عشر مؤلفات خصت بها، فضلا عن مئات المقالات في الموضوع. ويمكن - إجمالا - بيان وجه أساسي من هذه الفوراق في القول: بينما تولي الفلسفة القارية - على وجه الجملة - عناية كبرى إلى الجذور التاريخية للأفكار وإلى طبيعتها البنائية الثقافية، فتنظر في وشيجة اللغة بالتاريخ؛ تذهب الفلسفة التحليلية إلى أن توضيح المسائل الفلسفية - والفلسفة في عرفها جملة مسائل - يقتضي تحليل المفاهيم تحليلا دقيقا كما هي متداولة اليوم. وهذا لا يقتضي القول - بطبيعة الحال - إن الفلسفة القارية لا تحلل المفاهيم، لا ولا يتضمن الادعاء بأن الفلسفة التحليلية لا تعود إلى التراث الفلسفي، وإنما ههنا إشارة إلى القواسم الغالبة والنسب الطاغية.

وفضلا عن هذا، عادة ما تتهم الفلسفة القارية بالميل إلى تعقيد العبارة، بينما يميل الفلاسفة الأنجلوسكسون - في العادة - إلى تبيين العبارة، ومن ثمة حديث أحدهم عن "سعي هذه الفلسفة الحثيث إلى أن تكون واضحة"، وذلك بالعودة الدائمة إلى "الحس المشترك" والأوبة الموصولة إلى "الآراء العامة"، بدل ميل الفرنسيين، على وجه التخصيص، إلى "الانعزال عن الجمهور" (الفيلسوف الأمريكي شارل لارمور). ومن ثمة، ذهاب بعض فلاسفة فرنسا المعاصرين - ممن تمردوا على التقليد الفرنسي (شأن جاك بوفريس وفرانسوا ريكانتي وباسكال أنجيل مثلا) - إلى الشهادة لصالح الفكر الفلسفي الأنجلوسكسوني بأن أهم ما يميزه عن فكر بني جلدتهم هو "الوضوح" و"الصرامة"، وقولهم إن قيم هذا الفكر مبنية على "التحليل" و"الحجاج".

والحال أنه ما كان التقليد الفلسفي المدعو "التقليد التحليلي" خالصا بالمرة، وبالمثل ما كان التقليد الفلسفي المدعو "التقليد القاري" صرفا بالتمام. بل من شأن كل تقليد أن يتخلله الآخر، على الأقل أو على الأكثر. وكأننا أمام مصارعة الثيران - التي هي بمثابة الإعضالات الفلسفية - على طريقة "الليمون" الإسبانية التي يقتضي مبدؤها أن يصارع أخوان الثور نفسه في الزمن نفسه، مختلسين جسد بعضهما البعض. وقد كتب هانس يوهان غلوك في مقدمة مؤلفه ذي الدلالة بهذا الصدد - ما الفلسفة التحليلية؟ (2008) - أن للفلسفة التحليلية اليوم قرن من

الزمن أو يزيد وهي القوة المهيمنة في الفلسفة الغربية، وكان لها الامتياز لعقود خلت في العالم الناطق باللسان الإنجليزي، ولا زال نفوذها يتنامى في البلدان الناطقة باللسان الجرماني، وقد حققت بعض الاختراقات حتى في بلد ينظر إليه بوسمه معاديا لها شأن فرنسا... بالمقابل، ثمة شائعات عديدة تروج حول "استقالة" الفلسفة التحليلية، وحول كونها صارت من عداد "الموتى"، أو على الأقل تعاني من "أزمة"، وصار يشتكي العديد من عللها الكثيرة البدية. على أن الشعور بالأزمة ما اقتصر على المعلقين والمؤرخين والشراح، وإنما تجاوزه إلى الفلاسفة أنفسهم. فقد ذكر فان ورايت أن الفلسفة التحليلية وهي في طريق تطورها تنوعت، وبتنوعها فقدت سمتها الأساسية. وهي الملاحظة التي أكدها العديد من الباحثين الذي ذهبوا إلى أن الحدود [الجمركية] بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية صارت في عداد الماضي (أنظر مثلا: Gledinning 2002 وMay 2002 وBieri 2005). وقد ذهب الفيلسوف "هنتيكا" إلى أن "بقاء الفلسفة التحليلية على قيد الحياة" رهين ببداية مسأنفة غضة طرية، وذلك بالاستناد إلى استثمار الإمكانات التي تتيحها أعمال فيتجنشتين الأخيرة (1998). ولئن كان جون سورل أحد أشد المدافعين عن الفلسفة التحليلية بصرامة وبلا هوادة، فإنه اعترف بأن هذه الفلسفة، وهي في طريق تحولها من "نظرة أقلية ثورية" إلى "نظرة مؤسسية رسمية"، قد "فقدت بعضا من حيويتها". وذلك حد أن البعض أمسى يتساءل اليوم عما إذا كانت هذه الشكوك اتجاه الفلسفة التحليلية قد تكون بذلك إنما استبقت استبدالها بعهد جديد – هو عهد "ما بعد الفلسفة التحليلية".

وإذ ما حق أنه من المعروف أن الفلسفة الغربية المعاصرة منقسمة إلى تقليدين: التقليد الأنجلوسكسوني، من جهة، والتقليد القاري، من جهة أخرى، وحق أيضا أن الفتق الفلسفي والاجتماعي قائم حقيقة بين التيارين، رغم إنكار النكار، فإنه يحق أيضا أنه منذ ما ينيف عن أربعين سنة والمحاولات جارية على قدم وساق لرتق الفتق بين التقليدين، أو ما كان سماه الفيلسوف الألماني المعاصر أكسيل هونيث (1949-) ذات حوار "تعارف التقليدين" أو "التخصيبات المتقاطعة"، وذلك بحيث أن: "تقليدين ظلا لزمن طويل معزولين ومنفصلين، انتهيا إلى أن يشرع الواحد

منهما في التعامل مع الآخر إفادة واستفادة"، ضاربا المثال ببول ريكور الذي صارت فلسفته تتغذى من إسهامات الفلسفة التحليلية، وببرنارد وليامس - في الضفة الأخرى - الذي صار يفيد من الفلسفة القارية - وذلك بإجراء تحاور وتوليف بينهما.

والشاهد على ذلك، تلك الإفادة العظيمة للفلاسفة الألمان المعاصرين - شأن يورغن هابرماس (1929-) وإرنست توغندات (1830 -) وكارل أوتو آبيل (1922-) وأكسل هونيث (1849-) مما سمي "المنعطف اللساني" الذي كان طبع الفكر الأنجلوسكسوني بدمغة ليست تمحى أبد الدهر - وبالمقابل إفادة الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين - أنظار ريتشرد رورتي (1931-2007) وجون. د. كابيتو (1940-) وستانلي كافيل (1926-) وغيرهم كثير - من فتوحات ما سمي "النظرية الفرنسية" French Theory (وهي مزيج عجيب من الأدب والنقد والفلسفة روادها مفكرون فرنسيون مشهورون: فوكو ودولوز ودريدا وليوتار ونانسي ولاكو لابارث وغيرهم، لقيت رواجا بكليات الآداب الأجنبية وقسم الدراسات الثقافية بأمريكا، وغالبا ما تجوهلت في شعب الفلسفة) ومن كشوفات النظرية النقدية الألمانية. هذا فضلا عن أن رواد الفلسفة التحليلية نفسها - أنظار فريجه وفيتجنشتين وحلقة فيينا - إنما كانوا ينحدرون من أصول جرمانية.

وبعد، يضم هذا المعجم طائفة من الفلاسفة الأمريكيين المحدثين والمعاصرين. قد حرر بأقلام مختلفة، وبرؤى متباينة. مما يضفي عليه ضربا من التنوع والتعدد والغنى قل نظيره في ما يكتب اليوم في العالم العربي عن الفلسفات الغربية. وهو معجم شاهد على السمات التي صارت تسم الفلسفة اليوم:

1 - سعي هذه الفلسفة نحو التعولم:

إذ ثمة انفتاح اليوم للفلسفات الغربية على الفلسفات غير الغربية، شأن انفتاحه على الفلسفة الأمريكية اللاتينية والفلسفات الآسيوية والفلسفة الإفريقية وغيرها من فلسفات وحكم الشعوب. وقد صار التأليف فيها نشيطا ومتنوعا. وفي المعجم ترجمات لفلاسفة أمريكيي الجنسية لكنهم ينحدرون من أصول غير أمريكية.

2 - سعي هذه الفلسفة نحو التأنث:

عادة ما بقيت الفلسفة حكر نـــزعة ذكورية خالصة. ولعل أقسى الأقـــوال في المرأة هي تلك التي تنسب إلى فلاسفة. لكن الأمر سائر اليوم إلى تغـــير مهـــم. يمكن اتخاذ عنوان كتابين رمزا لهذه السورة التي يشـــهدها التـــأليف في الفلســـفة النسائية: الكتاب الأول لصاحبته جنوفياف لويد وعنوانه: "رجل العقل: "الذكر" و"الأنثى في الفلسفة الغربية" (1984 و1993). وفيه نقد جذري لذكورية العقـــل الغربـــي ممثلا في تصورات فلاسفة الغرب الكبار. والكتاب الثاني كتبته كـــارين غرين تحت عنوان "امرأة العقل" أعادت فيه الاعتبار للنـــزعة النسائية في تـــاريخ الفكر السياسي الغربي. بعد مضي عقد ونيف من الزمن عن تأليف الكتاب الأول (1995).

والحال أن هذين الكتابين يقدمان لنا صورة عما صار يعتمل في حقل ما صار يعرف اليوم - وهذه سمة بارزة من سمات الفلسفة المعاصرة - "الفلسفة النسائية".

على أن لهذه الفلسفة النسائية وجهين: وجه العودة إلى تاريخ الفلسفة عودة نقدية، وبيان مدى ذكورية العقل الفلسفي عبر تاريخه. وهكذا صارت الكتب في هذا الأمر بالعشرات إما مقومة للفكر الفلسفي برمته، على نحو ما نجده في هـــذه الأمثلة - تكفي السنبلة من البيدر: كتاب "الفلسفة القارية من منظـــور نســـائي" (كورنيليا كلينغر وهرتا ناغل دوسيغال)[1] (2000) واستكشاف الفلسفة النسائية: المعرفة والأخلاق والسياسة لصاحبته روبين ماي شكوت (2003)[2]، وتـــأملات نسائية في الفلسفة النسائية لصاحبتيه ليلي ألانين وشـــارلوت ويـــت (2004)[3]، وكتاب "النـــزعة النسائية والفلسفة الحديثة: مـــدخل" لصـــاحبته أنريـــا نـــاي

---

(1) *Continental Philosophy in Feminist Perspective: Re-Reading the Canon in German,* **Cornelia Klinger (Author, Editor)**, **Herta Nagl-Docekal (Editor)**; 2000

(2) *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge Ethics* Politics [Hardcover],**Robin May Schott (Author)**

(3) *Feminist Reflections on the History of Philosophy,* Series: **The New Synthese Historical Library**, Vol. 55, Alanen, Lilli; Witt, Charlotte (Eds.)

(2004)[1]... ووجه تقويم فكر فيلسوف بعينه من أقدم الفلاسفة إلى أحدثهم؛ من أشدهم عداء للمرأة إلى أخفهم عدائية. حيث يشير ما يلي إلى أهم هذه القراءات النسائية: من أقدم الفلاسفة إلى أحدثهم، ومن رجال فلاسفتهم إلى نسائهم، ومن معادي النساء منهم إلى مؤيديهن، ما تركت القراءات النسائية شيئا:

وهكذا وجدت قراءة نسائية لأفلاطون ولأرسطو وللقديس أوغسطينوس ولماكيفلي ولديكارت ولهوبز ولسبينوزا ولجون لوك ولدافيد هيوم ولروسو ولكانط ولكيركجارد ولنيتشه ولألكسيس دو توكفيل ولجون ديوي ولهايدجر ولجادامير ولسارتر ولميرلو-بونتي ولأدورنو وللوفيناس ولكواين ولرورتي ولهابرماس... بل صير حتى إلى قراءات تأويلات نسائية لفيلسوفات ولنسائيات، شأن حنة آرندت وآين راند وسيمون دو بوفوار وإيما غولدمان وجين آدامز وماري ديلي...

وعرفت من فيلسوفات النزعة النسائية المعاصرة فيلسوفات كبيرات؛ شأن المفكرة الفرنسية لوس إريغاراي (-1930) Luce Irigaray صاحبة كتاب عن "الوجه الآخر للمرأة" (1974) و"أخلاقيات الاختلاف الجنسي" (1984) والفيلسوفة الأمريكية يوديث بائلر (-1956) Judith Butler صاحبة كتاب "اضطراب في النوع" (1990).

كما صار للفلسفة النسائية سلسلة نشرها، ومعاجمها الخاصة، ومظانها الأساسية، ومرجعياتها المعتمدة، ومتونها المخصوصة، ومجلاتها المفردة (سلسلة دراسات في الفلسفة النسائية التي تصدرها مطابع جامعة أكسفورد وتشرف عليها ثلة من المختصات في الفلسفة النسائية بجامعات عريقة وتوزع في مجموعة من الدول وقد أصدرت لحد الآن ما يناهز ثلاثين عنوانا).. ومن أهم مظان الفلسفة النسائية الجامعة: "النزعة النسائية والفلسفة: قراءات أساسية..." لنانسيتوانا ورزماري تونغ (1995)[2] والفلسفة النسائية: من ألفها إلى يائها لكاترين فيلانيفا

---

(1) Andrea Nye, **Feminism and Modern Philosophy** (Understanding Feminist Philosophy)

(2) Nancy Tuana, Rosemarie Tong, Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory....1995.

غاردنر (2009)[1] والمعجم التاريخي للفلسفة النسائية للمؤلفة عينـها (2006)[2] والفلسفة بصوت نسائي لجانيت كوراني (1998)[3] ودليل بلاكويـل للفلسـفة النسائية لإيفا فيدر كيتاي وليندا مارتن ألكوف (2006)[4].

وبالجملة، أضحت للمرأة مكانة متميزة في الفلسفة، سواء بالعمـل خـارج إطار أي نـزوع فلسفي جنسي، على نحو ما تجد هؤلاء يشـتغلن في الفلسـفة السياسية أو الفلسفة الأخلاقية (إريس ماريون يونغ، ناسبوم...) أو في فلسفة اللغة أو في فلسفة العلم... وهكذا ففي مجال الفلسفة الاجتماعية والسياسـية، تميـزت العديد من الفيلسوفات أنظار نانسي فريزر (1947-) التي اهتمت على الخصوص بمسألة العدالة الاجتماعية، وعمدت، في كتبها العديدة عن هـذا الموضـوع، إلى المزاوجة بين نظرية العدالة الاجتماعية - ذات النفحـة الماركسـية - ونظريـة الاعتراف - ذات النفحة الثقافية - الأولى كانت تختزل أمر العدالة الاجتماعية إلى ما هو اقتصادي [الطبقية]، والثانية إلى ما هو رمزي [الهوية والاختلاف]، أما هـي فقد ألفت بينهما تأليفا، بحيث تعبر عن موقفها في جوامع الكلم: "لا اعتراف مـن غير توزيع". كما أنها من جهة أخرى تعارض نموذج الاعتراف القائم على الجمود على الهوية بنموذج أرحب هو الاعتراف بالمقام أو المنـزلة ولـيس الاعتـراف بالهوية. وإذ تنبهت إلى أن العدالة والاعتراف وحدهما ليسا يكفيان، وإذ استلهمت نموذج فيبر في التراتبية - الطبقة، المنـزلة، الحزب - فقد صار "التوزيع" يوافـق الطبقة، و"الاعتراف" المنـزلة، وكان لا بد من العبد السياسي (التمثيل السياسي). ولفهم لِمَ البعد السياسي مهم، تدعونا نانسي فريزر إلى إجراء تجربة ذهنية: هـب أننا استطعنا إقصاء كل أشكال اللاعدالة المرتبطة بتوزيع الثروات، وتوصـلنا إلى تجاوز كل أشكال الظلم المرتبط الاعتراف، فهلا تكون آنها بقيت مـن مظـالم؟

(1) Catherine Villanueva Gardner, The A to Z of Feminist Philosophy, 2009.
(2) Catherine Villanueva Gardner, Historical Dictionary of Feminist Philosophy, 2006.
(3) Janet Kourany, Philosophy in a feminist voice, 1998.
(4) Eva Feder Kittay, Linda Martin Alcoff, The Blackwell Guide to Feminist philosophy, 2006.

أجل، لما يكون النظام السياسي يرفض أن يكون للبعض إسهام في التمثيل السياسي لبعض الجماعات.

وفي مجال الأخلاقيات تميز عمل العشرات من الفيلسوفات التي لا يتسع هذا المجال لذكرهن، يكفي أن نشير إلى واحدة منهن هي الفرنسية مونيك كانتو سبيربر (1954-) مثلا التي صارت تلتمس طريقا ثالثا بين طريق "النسبية الأخلاقية"، التي تقول بأن على كل ثقافة أن تحدد معاييرها الخاصة بها وقواعدها المخصوصة وما تقبلهمن سلوك وما لا تقبله، وطريق "الكونية القسرية" التي تقول بأن ثمة أخلاقا واحدة على وجه كوكب الأرض لا بد من القبول بها. وقد تمثل هذا الموقف في ما تسميه "كونية موضوعية سياقية". إذ ثمة "نواة صلبة" للقيم الإنسانية تعبر عن نفسها تعبيرات متعددة حسب مختلف الثقافات.

على أن المجال الفلسفي الذي ظل لردح من الزمن حكرا على الرجال، إنما كان هو مجال فلسفة العلوم والمنطق. والحال أننا صرنا نجد فيه عشرات الأسماء النسائية اليوم تقتحمنه بلا مركب نقص. وهكذا ما عادت الفيلسوفات تنكببن - نرجسيا - على مقاربة موضوع النوع، على الرغم من أهميته وخطورته، وإنما صرن تبحثن عن آفاق أرحب. ومن هذا المنطلق، نعثر مثلا على الفيلسوفة ماري براندي هيس (1924 -) التي تخصصت في فلسفة المنطق وعلم المناهج وإبستمولوجيا العلوم الطبيعية والاجتماعية، وكانت عضوا نشيطا في الأكاديمية البريطانية، كما انتخبت رئيسة لجمعية فلسفة العلوم عام 1979. وممن حققت النقلة من الاهتمام بقضايا المرأة إلى الاهتمام بفلسفة العلوم أيضا أيفلين فوكس كيلر (1936-) التي انتقلت من النظر في مسألة ذكورية العلم (مسألة النوع في العلم) إلى النظر في فلسفة البيولوجيا بعامة، طارحة قضايا أسرار الحياة وأسرار الموت (1992) واستعارات بيولوجيا القرن العشرين (1995)...

"إذا ما هو وضع القارئ العربي إذا أخذ بعين الحسبان هذه النزوعات الجديدة في الفلسفة الغربية المعاصرة؟ أعتقد بأنه سيقرأ هذا المعجم - الأول من نوعه في العالم العربي، حسب ما أعلم - بمتعة قلّ أن يجد لها نظيراً، ليرسخ من فهمه للمقول الفلسفي عالمياً".

رالف ولدو إمرسون
Ralph Waldo Emerson

د. نضال البغداديّ

كاتب عراقيّ/الولايات المتحدة الأمريكيّة

خطيبٌ وشاعرٌ وفيلسوفٌ ومحاضرٌ أمريكي، حازَ على منـــزلة مُتميّـــزة في تاريخ الأدب والفكر الأمريكي، كان لهُ باعٌ طويل ودور مُهم في تطوير الثّقافـــة الأمريكيّة في القرن التّاسع عشر، انطلاقًا من فلسفته الأثيرة الّتي أبدعها؛ (الفلسفة المُتعالية). نظرَ إليه كثيرون على أنّه رائد الفردية وبطل من أبطال الحريّة في أمريكا، وقد نشر أفكاره الثريّة بفضل عشرات المقالات ومئات المُحاضرات الّتي ألقاها في مختلِف أنحاء الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فضلاً عن كتبه ومؤلّفاته.

موجز نشأته وسيرة حياته

وُلِدَ "رالف والدو إمرســـون" بتـــاريخ (25 مـــايو 1803م)، في "بوســـطن Boston" عاصمة ولاية "ماساتشوستس Massachusetts"، حيثُ انحـــدر مـــن سلالة تسلمت الوزارة في الدّولة أبًا عن جدّ، فقد كان جدّ أبيه "جوزيف إمرسون Joseph Emerson" وزيرًا، كما كان جدّه "وليام إمرسون William Emerson" الأب وزيرًا أيضًا، وقد مات في حملة عسكريّة عام 1776م). وفي ذلـــك الوقـــت كان "وليام إمرسون" (الابن) في عام (1770م) لا يزال في السّابعة من عمـــره، ثمّ صار وزيرًا -كذلك- عندما كبر[1].

(1) Nourse, Henry S. History of the Town of Harvard Massachusetts: 1732-1893. Harvard: Printed for Warren Hapgood, 1894, p. 212.

كان والده ليبراليًا ومن قادة مواطني بوسطن، وفي الوقتِ نفسه كانَ أوّل قسّ لكنيسة في بوسطن، ومن أعماله المشهورة (تأسيسه للجمعية الفلسفيّة والنّادي والأنطولوجي)، كذلك (مكتبة بوسطن العريقة) الّتي تُسمّى "أثينوم Athenaeum".

تزّوج "وليام إمرسون" (الابن) من "روث هاسكينز "Ruth Haskins في (25 اكتوبر 1796م) في "بوسطن"، وأنجبَ منها ثمانية أطفال: "فيبي ريبلي "Phebe Ripley، "جون كلارك John Clark"، "وليام "William، "رالف والدو "Ralph Waldo، "إدوارد Edward"، "روبرت بولكلي "Robert Bulkeley، "تشارلز "Charles، "وماري كارولين "Mary Caroline[1].

اكتسبَ "رالف والدو" شطري اسمه من خالهِ "رالف "Ralph وجَدَّتهِ لوالدتهِ "ريبيكا والدو[2] Rebecca "Waldo.

مات والده بسرطان المعدة في (12 مايو 1811م) قبل أقلّ من أسبوعين من عيد ميلاده الثّامن[3]، فاهتمّت به والدته وعدد من نساء العائلة اهتماماً بالغاً، وعلى وجه الخصوص عمّته "ماري موديMary Moody"، الّتي بقيت تُراسله باستمرار، وكان لها تأثيرٌ عميقٌ في شخصيّته حتّى وفاتها عام (1863م)[4].

عندما بلغ "إمرسون" التّاسعة من عمره، بدأ دراسته الفعليّة في المدرسة اللاتينية في "بوسطن" وذلك عام (1817م)[5]. وفي الرابعة عشر وتحديدًا أكتوبر 1817م اشتغل "إمرسون" في جامعة هارفرد في وظيفة مُتابعة الطلبة وإرسال الرّسائل عنهم إلى هيئة التدريس في الجامعة[6]، وأثناء ذلك بدأ" إمرسون" بحفظ

---

(1) Richardson, Robert D. Jr. (1995). Emerson: The Mind on Fire. Berkeley, California: University of California Press. ISBN 0-520-08808-5. p. 18.

(2) Allen, Gay Wilson (1981). Waldo Emerson. New York: Viking Press. ISBN 0-670-74866-8. p. 5.

(3) McAleer, John (1984). Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter. Boston: Little, Brown and Company. ISBN 0-316-55341-7. p. 40.

(4) Baker, Carlos (1996). Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait. New York: Viking Press. ISBN 0-670-86675-X. p. 35.

(5) McAleer, p. 44.

(6) McAleer, p. 52.

قائمة من الكتب كان قد قرأها وبدأ بوضع مجلة إلكترونيّة أطلق عليها اسم)العالم الواسع[1]. لتغطية نفقات دراسته عمل بعدة وظائف؛ فعمل نادلاً لمجلس العموم، وكاتبًا لتعليقات الشّباب، ومدرسًّا -أحيانا- وذلك مع عمّه "صاموئيل" في "والثام بولاية ماساشوستس"[2]. لم يكن متفوّقًا في دراسته إذ لم يجد متعة في كثيرٍ ممّا درس. وفي سنة التخرّج قرّر "إمرسون" أن يتعاملَ باسمه الوسط "والدو"[3].

في سنّ الثّالثة والعشرين، عام (1826م) أصابته وعكة صحيّة سيّئة بسبب البرد، فتقرّر أن يُغادر إلى أماكنَ مناخها أكثر دفئًا، فسافر إلى مدينة "تشارلستون Charleston"، وهي تقع في جنوب شرق ولاية "ساوث كارولينا South Carolina"، و لم يجد المناخ المناسب له بل كان الجوّ باردًا أيضًا، فانطلق إلى الجنوب حيثُ استقرّ في مدينة "القديس أوغسطين St. Augustine" شمال شرق ولاية "فلوريدا Florida"، وهناك أخذ وقتًا كافيًا في السّير على الشّاطئ والتأمّل، ففاضت قريحته بكتابة الشّعر[4].

في تلك المدينة تعرّف إلى الأمير "أشيل مراد Prince Achille Murat"، ابن شقيق "نابليون بونابرت"، وتوطّدت العلاقة بينهما، إذ كان الأمير يكبره بسنتين فقط، حتّى صارا مُقرّبين لبعضهما، حيثُ استمتعا في مناقشاتهما المُستنيرة حول الدّين والمجتمع، والفلسفة، والدّولة، وقد عدّ "إمرسون" أنّ تلك الصّحبة كان لها أثرٌ مُهم في تفكيره[5].

وكانَ أخوه "وليام William" قد أسّس في منزل والدهم "كلمسفورد Chelmsford، ماساشوستس Massachusetts" مدرسته للسّيدات الشّابات، وقد

---

(1) Richardson, p. 11.
(2) McAleer, p. 53.
(3) McAleer, p. 61.
(4) McAleer, p. 72.
(5) Field, Peter S., Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual, Rowman & Littlefield, 2003, ISBN 0-8476-8843-7, ISBN 978-0-8476-8843-2.

دعاه لمساعدته فيها، فقبل العرض حتّى سافر أخوه إلى "غوتنغن" لدراسة اللاهوت، فتولّى إدارة المدرسة لعدّة سنوات[1].

في عام 1827م التقى "إمرسون" "إلين لويزا تاكر Ellen Louisa Tucker" في كونكورد، وبعد أن توطّدت علاقته بها تزوّجها وكان عمرها ثمانية عشر عامًا، انتقلا إلى "بوسطن" للعيش مع والدته؛ لكن -وبعد أقلّ من عامين- أُصيبت زوجته بمرض السّل، وتُوفيت في 8 فبراير 1831م. كانت آخر كلماتها له: "لن أنسى السّلام والسرور"[2]، وقد أثّر هذا الحادث في "إمرسون" كثيرًا، فأخذ يزورُ قبرها في "روكسبري" يوميًّا، وكان صادمًا ما كتبه في افتتاحيّة جريدةٍ بتاريخ 29 مارس 1831م عندما قال: "زرتُ قبر "إلين" وفتحتُ التّابوت"[3].

أثناء فترة زواجه دعتهُ كنيسة "بوسطن" الجامعة "يونيتيريان" ليرسم كقسٍّ مُبتدئ، وقد تعيّن في 11 مارس 1829م[4]، فكان قسّيس المجلس التّشريعي لولاية "ماساشوستس"، وانشغل بأنشطة الكنيسة لثلاثة أعوام، وأثناء ذلك كان يرعى زوجته الّتي تُوشك على الموت، وقد بدأ الشّك يتسللّ إلى معتقداته الخاصّة، وبعد وفاتها تغيّرت نظرته للحياةِ وبدأ لا يتّفق مع أساليب الكنيسة، لم يعد يقتنع بطريقةِ إدارة خدمات الاتّصال وراودته الشّكوك حول الصّلاة العامّة، وفي النّهايةِ استقالَ في عام 1832م، وكتبَ عن ذلك يقول: "رأيتُ أنّ هذا النّمط من مُحاولة إحياء المسيح غير مناسبٍ لي، فكان هذا سببًا كافيًا لجعلي أتخلّى عنه"[5].

سافرَ "إمرسون" في السّنة ذاتها إلى أوروبّا، فأبحرَ أوّلاً إلى "مالطا"، ثمّ بقي أشهر في "إيطاليا" تنقل أثناءها بين روما وفلورنسا والبندقيّة ومدنٍ أخرى. في "روما" التقى "جون ستيورات مل John Stuart Mill"، حيثُ أعطاهُ رسالةً كَكِتَابِ توصيةٍ إلى "توماس كارليل Thomas Carlyle"، ثمّ ذهب إلى "سويسرا"

---

(1) Richardson, p. 29.
(2) Richardson, p. 108.
(3) Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson, Volume IV: 7.
(4) Richardson, p. 90.
(5) Packer, 39.

وهناك زارَ منـــزل "فولتير "Voltaire في "فيرني "Ferney.

بعد ذلك سافرَ "باريس"، وهنـــاك زارَ حديقـــة "دي بليـــنس Jardin des Plantes" وكانت نباتاها مُنظّمـــة (وفـــق نظـــام جوســـيو Jussieu's system للتصنيف): وهو تصنيف يرتكزُ على فكرة أنّ كلّ الأجســـام مرتبطـــة ومتّصـــلة بعضها ببعضها الآخر، وقد أثارَ ذلك التّنظيم عقليّة "إمرسون" كثيرًا، وقد وصفَ "ريتشاردسون "Richardson ذلك التّأثّر بقوله: "كان حظّ "إمرسون" من التبصّر في التّرابط بين الأشياء في حديقة "دي بلينس" أن بصيرته تلك دفعته بعيـــدًا عـــن اللاهوت نحو العلم"[1].

انتقل بعدها إلى "إنجلترا" حيثُ التقى الشّـــاعرين الإنجليـــزيّين الإبـــداعيّين الرّومانسيّين "ويليام وردزورث "William Wordsworth، و"صـــمويل تـــايلور كوليردج "Samuel Taylor Coleridge، واطّلع على إنتاجهما، والتقى "تومـــاس كارلايل "Thomas Carlyle أيضًا، الّذي تأثّر به تأثّرًا كبيرًا فتوطدت علاقتـــهما، ولاحقًا سيعملُ وكيلاً أدبيًّا غير رسميٍّ لهُ في الولايات المُتّحدة، وقـــد اســـتمرّت علاقتهما حتّى وفاته عام 1881م[2].

في 9 اكتوبر 1833م، عادَ "إمرسون" إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وقـــرّر في ذلك الوقت أن يعيش مـــع والدتـــه في مدينـــة "نيـــوتن "Newton بولايـــة "ماساشوستس"، وبقي هناك عامًا واحدًا، إذ وفي أكتوبر من عام 1834م انتقلَ إلى "مدينة كونكورد "Concord في الولايةِ نفسها ليعيش مع جدّه الدّكتور "عـــزرا ريبلي Dr. Ezra Ripley"، وهناك انكبّ على إلقاء المُحاضرات والكتابة، فقدّم في نهاية المطاف معتقداته المُهمّة، بعد أن تطوّرت أفكاره بفعلِ أسفاره ولقاءاته[3].

في 24 يناير 1835م، راسلَ "لديا جاكسون "Lydia Jackson بشأن الزّواج بها، فأجابته بالمُوافقة في 28 جولاي 1835م. اشترى لها منـــزلاً في "كامبريـــدج

(1) Richardson, p. 138, 143.

(2) Packer, 40.

(3) Emerson, Ralph Waldo. Early Lectures 1833-36. Stephen Whicher, Ed... Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959. ISBN 978-0-674-22150-5

وكونكورد حـــاجر Cambridge and Concord Turnpike" في "كونكـــورد، ماساتشوستس"[1]، وهذا البيتُ مفتوحٌ الآنَ ويزوره العامّة باسم "بيت رالف ولدو إمرسون".

سُرعان ما صار "إمرسون" شخصيّةً رياديّةً معروفةً هُناك، وذاعَ صيته بعد ان ألقى مُحاضرةً بمناسبةِ إحياء الذّكرى المئتين لبلدة "كونكـــورد" في 12 ســـبتمبر 1835م، وبعد ذلك بيومين تزوّج من "لديا جاكســـون" في بلـــدتها "بليمـــوث Plymouth"، "ماساشوستس"، ثمّ انتقلَ معها إلى منـــزل والدته في الخامس عشر من سبتمبر[2].

في يناير 1842م تُوفّي ابنه الأوّل واسمه "والدو"؛ بسبب الحُمّـــى القرمزيّـــة. حَزِنَ "إمرسون" عليه كثيرًا فكتب قصيدة "لحن حزين أنيق"[3].

في الفترة من 1847 إلى 1848م تَحوَّلَ ثانيةً في أوروبّـــا، زارَ أثناءهـــا انجلتـــرا واسكتلندا وإيرلندا، كما زارَ باريس إبّانَ الثّورةِ الفرنسيّةِ وكان حاضرًا في أيّام يونيـــو الدّامية، وقد شاهدَ في ذلك الوقت كيف قُطِعَتِ الأشـــجار لتُوضـــع كمتـــاريسَ أو حواجزَ في أعمال شغبِ فبراير. في يوم 21 مايو حضرَ الاحتفالات بمناســـبة انتـــهاء الأحداث وتحقيق مطالب الثوّار، وقد كتبَ عن ذلك في يوميّاتهِ قائلاً: "في نهايةِ العـــام سنرى إنْ كانتِ الثّورة تستحقُّ ما قُطِعَ من أشجارٍ لأجلها"[4]. خلّفت هذه الذّكرى أثرًا بالغًا في عمله لاحقًا، فقد وُجدت عنها كثيرٌ منَ المُلاحظاتِ المُسَجّلة له، بشـــأنها، في دفاترَ مُلاحظاته. فيما بعد، عندما رأى الحرب الأهليّة الأمريكيّةِ وصفها بأنّها ثورة تتقاسمُ أرضيّة مُشتركة مع الثّوراتِ الأوروبيّةِ عام 1848م[5].

---

(1) Wilson, Susan. Literary Trail of Greater Boston. Boston: Houghton Mifflin Company, 2000: 127. ISBN 0-618-05013-2.

(2) Richardson, p. 207.

(3) McAleer, p. 313.

(4) Allen, Gay Wilson. Waldo Emerson. New York: Penguin Books, 1982: 512-514.

(5) Koch, Daniel. Ralph Waldo Emerson in Europe: Class, Race, and Revolution in the Making of an American Thinker. London: I.B. Tauris, 2012: 181-95.

وكأن "إمرسون" قد قرأ خلال لكثيرٍ من الفلسفاتِ والحركـــاتِ الفكريّـــة والدّينيّة، فأعماله هي عصارة قراءاته في أعمال المُفكّرين الألمان أمثـــال: "كَنـــت Kant"، و"هيغـــل Hegel"، و"غوتـــه Goethe"، وفي أعمـــال "ســـويدنبورغ Swedenborg"، والشّعراء "وردزورث وكولريدج"، كذلك في مُعتقدات الحركة التّطهريّة البيوريتانيّة Puritanism.

وقد قرأ الفلسفة الهنديّة -أيضًا- في أعمال الفيلسوف الفرنســـي "فيكتـــور كوزان Victor Cousin"[1]. وتُظهِرُ المجلاّتُ أنّ "إمرسون" قد قرأ مقالاتِ "الفيدا the Vedas" في عام 1845م[2]، ويبدو أنّه تأثّر بها بشدّةٍ لما شُوهدَ من ظلالٍ قويّةٍ لها في بعض كتاباته مثل مقال "الإفراط في الرّوح The Over-soul".

كما قرأ الفلسفات الكُبرى اليونانيّة والصّينيّة والإسلاميّة. تركـــت قراءاتُـــه بَصَمَاتها ليس على أفكارهِ الّتي اتّسمت بالعمقِ والغِنى والتشعّب فحسب، بل على الأسلوب أيضًا، فجاءت جُملهُ سهلة التّركيب، سلسة العباراتِ ومحدّدة المعاني؛ إلاّ أنّ علاقات أفكاره وجزئيات فلسفته بعضها ببعض، كثيرًا ما تُحيّر القارئ وتُضفي الغموضَ على نصوصه من دون أن يقفَ ذلك في وجه التّأثير العميق الّذي سيكون لهُ على الفكر في أمريكا وخارجها. تكمنُ أهميّة "إمرسون" في أنّه أخذَ على عاتقه حمل راية الإصلاح والاستقلال الفكري لبلاده، وقد ذهبَ كثيرٌ مـــن النّقـــاد إلى تسمية هذه الحقبة الزّمنيّة الّتي تُعرف -أيضًا- بعصر النّهضة الأمريكيّـــة، بعهـــد "إمرسون وجماعته" مُؤكّدين بذلك دور "إمرسون" الرّائد[3].

شِعره ومواعظهُ ومحاضراته

كتبَ "إمرسون" الشّعرَ والنّثرَ قبل دخوله الجامعة وأثناء دراسته، وقد بـــرز كشاعرِ الفصلِ الأوّل، وفي تخرّجه من هارفرد قدّم أحسن قصائده، وكان ذلك في

---

(1) Richardson, p. 114.

(2) Sachin N. Pradhan, India in the United States: Contribution of India and Indians in the United States of America, Bethesda, MD: SP Press International, Inc., 1996, p. 12.

(3) أحمد يعقوب مجذوبة وطارق علوش، الموسوعة العربيّة، المجلد الثّالث، إمرسون (رالـــف وولدو)، انترنت، ص 522.

29 أغسطس من عام 1821، وقد بلغ من العمر ثمانية عشر عامًـــا[1]. حَـــاكى في مُعظم هذا الإنتاج النّماذج الّتي كان يطّلع عليها ويُعجب بها، وكان النّقاد يـــرون شعره أقلّ جودة من نثره؛ إلاّ أنّه كان في الواقع شاعرًا حتَّى في مؤلّفاته النثريّـــة، وإنّ لمقالاته من الخصائص الأسلوبيّة، كالصّور والتّشبيهات، والسّلاسة التعبيريّـــة والعذوبة في الإيقاع والنّغم ما يجعلُ لها في نَفْسِ القارئ وقْعًا أشبه ما يكون بوقـــعِ الشّعر. يرى كثيرٌ من النّقادِ أنّ الشّعر الأمريكي الحديث بـــدأ في الواقـــع عنـــد "إمرسون" وليس عند "ويتمان"[2] كما يظنّ كثيرون. كان ديوانهُ الأوّل "قصـــائد Poems" قد ظهر في عام 1847م، أمّا مذكّراته فتسرد بالتّفصيل الأحداث المُهمّـــة في حياتِهِ وقراءاتِهِ وتأمّلاته وانطباعاته الّـــتي ســـتخرجُ منـــها معظـــم نصوصـــه الأخرى[3].

أمّا إنتاجه الجاد فقد بدأ بعد تخرّجه، فكتبَ المـــواعظَ والمحاضـــراتِ الّـــتي كان يُلقيها وألّفت النّواة الفكريّة والفلسفيّة لمُعظم كتاباتـــهِ اللاحقـــة، فيـــذكر أنّه قد ألقى أكثر من 1500 مُحاضـــرة في مختلِـــف أنحـــاء الولايـــات المُتّحـــدة الأمريكيّة[4].

لمكانتهِ المُتميّزة في الخَطابة وإلقاء المُحاضراتِ لُقّبَ بـــ "الكونكورد سيج the Concord Sage" بوصفهِ الرّائد في مجال الثّقافة الفكريّـــة في الولايـــاتِ المتّحـــدةِ الأمريكيّة، وقد علّقَ "جيمس راسل لويلJames Russell Lowell" رئيس تحريـــر مجلّة "اتلانتك Atlantic" الشّهريةِ الّتي تَصدرُ في شمال أمريكا، في دراسته "النوافذ" عام 1871م، قائلاً: "إنّ "إمرسون" لم يكن المُحاضر الأكثر جاذبيّـــة في أمريكـــا فحسب، بل كان واحدًا من رُوّاد نظام المُحاضرات"[5].

---

(1) McAleer, p. 61.

(2) RICHARD HARTER FOGLE, The Romantic Movement in American Writing (The Odyssey press INC, New York 1996).

(3) مصدر سابق، الموسوعة العربيّة، ص 522.

(4) Emerson, Ralph Waldo. Early Lectures 1833-36. Stephen Whicher, Ed... Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959. ISBN 978-0-674-22150-5

(5) Bosco & Myerson, Emerson in His Own Time, 54.

مؤلفاته ومقالاته

نشرَ "إمرسون" العديد من المؤلفات والكثير المقـــالات، وكمـــا مـــبين في أدناه:

- كانَ أوّل ما نشرَ من مؤلّفاته مقاله المُطوّل "الطّبيعـــة Nature" عـــام 1836م، الّذي يُعدُّ عصارة فكره ودستورًا لحركة التّعالي الّتي تبنّاهـــا، وممّا جاءَ فيها: "الطّبيعة لها لغة حقيقيّة واقعيّة جديدة، لا تُؤخذ كلماتها من القاموس، ولا يتم تعلّمها وفق قواعد اللّغة المعروفة، بـــل نتعلّمهـــا بأخذها مجتمعة بشمولها وكلّيتها، إنّها الكتابُ العظيمُ المكتوب علـــى اللّسان، أنا أتمنّى تعلّمها"[1]. بيّن في هذا الكتاب أساســـيّات فلســـفتهِ المُتعالية الّتي تُؤكّدُ قدرة الفرد على الإبداع، وتقـــديم الرّوحـــي علـــى المادّي، والاستجابة شبه الدّينيّة للطّبيعيّة.
- ظهرت له بعد ذلك سلسلة مقالات، المجموعة الأولى عام 1841م، وقد تضمن المقالات: التّاريخ، الاعتماد على الـــنّفس، الثّـــواب، القـــوانين الرّوحيّة، الحبّ، الصّداقة، التّدبير، البطولة، الرّوح العليـــا، الـــدّوائر، الفكر، الفن.
- ظهرت المجموعة الثّانية من سلسة المقـــالات عـــام 1844م، وشملـــت المجموعة المقالات: الشّاعر، التّجربة، الشّخصـــيّة، السّـــلوك الحســـن، الهدايا، ومقالاً بعنوان "الطّبيعة" وهو عملٌ يختلف عن مقـــال 1836م، السّياسة، والاسمانيّ والواقعي، مصلحو انجلترا.
- أصدر عام 1846م عمله الشّعري "قصائد".
- أصدرَ عام 1850م مقالات "رجال نموذجيون Representative Men" قدّم فيها مجموعة من عُظماء الأدب والفلســـفة أمثـــال "أفلاطـــون"، و"شكسبير"، ومن فصول هذا العمل المُهمّة الفصل الخاص بالفيلسوف

(1) Emerson, Ralph Waldo. Early Lectures 1833-36. Stephen Whicher, Ed... Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959. ISBN 978-0-674-22150-5

الفرنسي "مونتيني "Montaigne الّذي يُعدُّ أحد المفاتيح الأساسيّة لفكر "إمرسون" نفسه.

- فرغ من كتابه "الصّفات الإنجليزيّـــة English Traits" عـــام 1856م، وذلك بعد وقت قصير من استقالته من الوزارة وفقدان ثقـــة رجـــال الكنيسة، وفيه آراءه الثّاقبة عن تاريخ اللّغة الإنجليزيّة والأدب، وملامح من اتّصالاته واجتماعاته مـــع شخصـــيّاتٍ بـــارزةٍ أيضًـــا، مثـــل: "وردزورث"، "كولريدج"، و"كارلايل". أعيدَ طباعته ونشره 233 مرّة في الفترة ما بين 1800 و2011م، وبأربع لغات.
- نشر "مسيرة الحيـــاة The Conduct of Life" عـــام 1860م، الّـــذي يتضمّن أشهر مقالاته "القدر Fate"، الّتي تُمثّل فكر "إمرسون" وأسلوبه في مرحلة النّضوج[1].
- "عيدُ العمّالِ وقصائدَ أخرى"، نشرها في 1867م.
- في عام 1870م نشرَ كتابه "الصّحبة والعزلة".
- في أواخر 1874م نشر "إمرسون" مُختـــارات مـــن الشّـــعر بعنـــوان "باراناسوس Parnassus" الّـــتي تضـــمّن قصـــائد: "Anna Laetitia Barbauld"، "Julia Caroline Dorr"، "Jean Ingelow"، "Lucy Larcom"، "Jones Very"، والعديد غيرها، وقد أُعِدَّتْ سلفًا للنّشـــر منذ عام 1871م.
- "الرّسائلُ والأهداف الاجتماعيّة"، نشرها عام 1876م.
- في 8 سبتمبر، وقبل يوم من نشر كتابه "الطّبيعة"، التقـــى "إمرســـون" "فريدريك هنري Frederic Henry Hedge"، "جورج بوتنام George Putnam" و"جورج ريبلي George Riple"، للتّباحث بشأن الكيفيّـــة الّتي ينطلقون منها للتّنظير لأفكارهم، فكانت تلك المُناقشات بمنـــزلة حجر الأساس لتأسيس النّادي الفلسفي التجاوزي أو المُتعالي، الّـــذي صار منصّة لحركتهم، وقد عقدوا أوّل اجتماع رسمي لهم في 19 سبتمبر

---

(1) مصدر سابق، الموسوعة العربيّة، ص 522.

1863م[1]. وبعد عام تقريبًا، في 1 سبتمبر 1837م، سُمح للنّساء بالانضمام لاجتماعات النّادي لأوّل مرّة، وكان أن دعا "إمرسون" "مارجريت فولر Margaret Fuller"، "إليزابيث هور " Elizabeth Hoar و"سارة ريبلي" Sarah Ripley للعشاء في منزله، ثمّ استصحبهنّ بعد ذلك لحضور الأمسية، ولاحقًا؛ أثبتت "فولر" حضورها المُتميّز والمُهم في الفلسفة المُتعالية[2]. وكان أعضاءُ النّادي قد ناقشوا وخطّطوا لإصدار مجلّة في عام 1839م، وفي تمّوز 1840م، باشروا في إصدارها، حيثُ أطلقوا عليها اسم "ذي دايل The Dial"، وقد أشرف "إمرسون" على تحرير المجلّة لمُدّة عامين، ناصرَ فيها حقوق المرأة ونادى بتحرير السّود من العبوديّة، كما عارضَ الحرب الّتي شنتها أمريكا على المكسيك، إذ عدّها شكلاً من أشكال الاستعمار[3].

فلسفتهُ المُتعالية وآراؤهُ الفلسفيّة

المتعالي Transcendental: يُطلق في الفلسفة على مبادئ المعرفة الّتي نُحاول بها مجاوزة عالم الحسّ والتّجربة[4]. والفلسفة المُتعالية Transcendentalism هي كلّ فلسفة تقول: تُكتَشف الحقيقة بدراسة (عمليّات الفكر القبليّة (a priori) لا من طريق الخبرة أو التّجربة، فالصّفة مُتعالٍ أو تجاوزي أو تعالوي (transcendental) والاسم تعالى أو تجاوز (transcendence) تحمل ثلاثة معانٍ فلسفيّة رئيسة مُختلفة؛ لكن مُرتبطة، جميعها مُشتقة من المعنى الحرفي للكلمة (اللاتينيّة)، للتّسلّق أو الذّهاب وراء/تجاوز.

أكثرُ من اشتُهر بالفلسفة المُتعالية (إيمانويل)، قوامها: أنّ معرفة الحقيقة لا تُستَمدّ من الخبرة أو التّجربة، بل من مصادر حدسيّة ميتافيزيقيّة (تتجاوز) حدود التّجربة الموضوعيّة و(تعلو) عليها. وقد جاء (إمرسون) ليُعمّق هذا المعنى أكثر؛

---

(1) Packer, 53.

(2) Richardson, p. 266.

(3) مصدر سابق، الموسوعة العربيّة، ص 522.

(4) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، 1982م، ج2 ص 328.

حيثُ ذهبَ في فلسفته إلى أنّ للإنسان أفكارًا لا تنبع من الحواس الخمس أو من القُوى العقليّة، بل تنشأ من إلهام إلهيٍّ (مباشر)، وأنّ للإنسان -إلى جانب جسده المادي- جسدًا روحيًّا ذا حواسّ تُدركُ ما هو حقٌّ وخيرٌ وجميل[1].

كانت تلك الفلسفة ردًّا على عقلانيّة القرن الثّامن عشر ومادّيته؛ لذا اهتمّ (إمرسون) بتشخيص الدّاء الّذي شكا منه عصره، وبوصف الدّواء، فوجدَ أنّ (الدّاء): **يكمن في ابتعادِ الإنسان عن ذاته الحقّة الّتي هي الرّوح، وإهماله لها، وسعيه وراء شهواته الجسديّة وحاجاته الماديّة**، أمّا (الدّواء): **فيتمثّل في ترك تلك الشّهوات، والتّخفيف من هيمنة الجسد، والإكثار من الزّهد والتأمّل**. يُؤمنُ (إمرسون) بأنّ قدرات الإنسان تكمُن في روحه؛ لذلك كانت مكانتها سامية ومفهومها مُعّقدًا، فهي تتكوّن من عدّة ملكات، العقل واحدة منها، وأكّد ضرورة اكتشاف الملكات الأخرى واستثمار طاقاتها، ولو فعل الإنسان ذلك؛ لعاش حياة أكثر غنًى وسعادة. الهدفُ الأسمى للذّات -عند (إمرسون)- هو الاتّصالُ بما أسماه (الرّوح العليا Over-Soul) الموجودة في النّفس والطّبيعة وما وراءهما، وكلّما سَعت النّفس للابتعاد عن الجسد، صارت قريبة من الرّوح العُليا، وهذه أهمّ مُعادلة في فلسفته؛ ولا يُمكن تحقيقها إلاّ من طريق التأمّل[2].

يعتقدُ (إمرسون) بأنّ الطّبيعة العظيمة -كما يصفها- تستقرّ فينا كما تستقرّ الأرض في طيّات الفضاء، فنحنُ في الحقيقة نتوحّد مع الطّبيعة توحّدًا روحيًّا تجاوزيًّا أو مُتعاليًا، وبذلك التوحّد يرتبطُ الفرد مع كلّ ما سواه من الطّبيعة والنّاس؛ وبذا تكمن داخل الإنسان روح المجموع. إذا كنّا نرى العالم مُفصّلاً إلى أجزاء أو قطع مُنفصلة كالشّمس والقمر والحيوان والشّجر؛ فإنّ الحقيقة لدى (إمرسون) أنّ هذه الأجزاء والقطع ليست معزولة عزلاً تامًّا أو حادًّا، بل هناك شيئًا مُتعاليًا وهو: الكلّ الّذي تشكّلت منهُ هذه الأجزاء وهذا الكلّ هو «الرّوح العليا».

---

(1) Hankins, Barry. The Second Great Awakening and the Transcendentalists. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2004: 136. ISBN 0-313-31848-4.

(2) منير بعلبكي (2006). قاموس المورد الكبير. دار العلم للملايين، 1933.

يشعرُ (إمرسون) بأنّ عليه أنْ يُقرّب للأذهان طبيعة هذه الرّوح الّتي يتحدّثُ عنها، فيذهب إلى ذكر عددٍ من المنافذ الّتي يُمكن أن يلمحها أو يستشعر المرء وجودها، ومنها: التّخيّلات، النّدم، أوقات الانفعال، في المفاجآت، في توجيهات الأحلام، وسواها. هذه أوقاتٌ يشعر المرء فيها كأنّه اثنين في واحد، مُلهِمٌ ومُلهَم، مُرسِلٌ ومُستقبِل، مُتحَدِّثٌ ومُحَدَّث، واهبٌ ومُتلَقّي، وهذه الحالاتُ لمن يتأمل فيها وينعزل لالتقاطها وقراءتها؛ يتمكّنُ من استشراف الحقيقة الحقيقيّة للرّوح وطبيعتها. تلك الطّبيعة الّتي حدّثنا (إمرسون) عنها، فذهبَ إلى أنّ الرّوح في الإنسان ليست عضوًا بل مُحرّكًا للأعضاء، وليست حياة بل تبثّ الحياة، وليست وظيفة مثل: القدرة على التذكّر أو الحسّاب أو المقارنة، إنّما هي تَستخدم هذه القدرات كما تستخدم الأيدي والأقدام، وهي ليست قدرة أو فكر أو إرادة، بل هي سيدة ذلك، إنّها خلفيّة وجودنا الّتي تكمن فيها كلّ الأشياء. هي ليست سوى النّورِ ذي السّعةِ الهائلةِ الّتي لا يُمكن أن تمتلك أو تُحدَّد أو تَقع تحت الحيازة.

«الرّوح العليا» -عند (إمرسون)- شيءٌ آخر غير الذّاتِ الإنسانيّةِ، إنّها الخير كلّه والحكمة كلها، إنّها الكلّ الّذي يمكن أن يجدَ طريقه للتّمظهر بنا وبوساطتنا، فعندما يترُك الإنسان المجال لظهورها؛ فإنّها حين تتنفّس بفكره، تكون العبقريّة؛ وعندما تَنفخ في إرادته تكون الفضيلة؛ وعندما تتدفّق بفضلِ مشاعره، يكون الحبّ. أمّا إذا ما شخصت نفس المرء في وجهِ ذلك الحضور، فإنّ الفِكر يُصاب بالعمى، والإرادة تنكأ بالضّعف، والمشاعر تُبتلى بالوهن؛ لذا فمن وجهة نظرهِ أنّ الإصلاح -كلّ الإصلاح- يتحقّق عندما نترك الرّوح تشقّ طريقها فينا.

الرّوح الّتي يُحدّثنا عنها (إمرسون) شديدة الرّهافة، غير قابلة للتّعريف أو القياس، وإن كنّا نعرف أنّها تتخلّلنا وتحتوينا، إنّها تتواصل معنا دون أيّ اعتبارٍ لأيٍّ حاجزٍ ماديٍّ، فكما لا يُوجد حاجز أو سقف بين رؤوسنا والسّماءِ اللاّمُتناهية، لا يوجد حاجز أو جدار في الرّوح أيضًا. وهذا يعني أنّنا إذا قلنا أنّ الله السّبب والإنسان النّتيجة؛ فهذا لا يعني أنّ التّواصل السّببي المادّي المعروف والمقيّد بالزّمان والمكان، بل العلاقة بين الرّوحي والمادّي علاقة مُتعالية تمامًا عن

طبيعة السّببيّة المادّية المألوفة. من هنا، فهو ينتقدُ تأثير الحواس في العقلِ لدى أغلب النّاس، ذلك التّأثير الّذي أصبح معه ما يصفه بجدرانِ الزّمان والمكان تبدو حقيقيّة وغير قابلةٍ للتّجاوز. الحقُّ عندهُ، إنّ الرّوح المتعالية، تُطوّق كلّ الأشياء، وإنّ الزّمان والمكان ليسا سوى مقاييسَ معكوسةٍ لقوّةِ الرّوح. بل وأبلغُ من هذا، يذهبُ إلى أنّ الرّوح المتجاوزة قادرة على التّلاعب بالزّمان، وذلك أنّها تستطيع أن تحشرَ الأبديّة في ساعةٍ، أو تمطّ السّاعة إلى أبديّة. خيرُ مثالٍ على ذلك: هو ذلك الشّعور الّذي يعترينا بوجودِ شبابٍ دائمٍ وعمرٍ آخر غير ذلكَ المحسوب منذ سنة مولدنا الاعتياديّة. عنده؛ إنّ كلّ إنسانٍ يخرجُ من ذلك التّأمّل بإحساسٍ يجعلهُ يشعر وكأنّه ينتمي إلى الدّهر وليس إلى الحياة الفانية. وفي السّياق ذاته، يذهبُ بنا (إمرسون) إلى أنّ أقلّ فاعليّة للقُوى الذّهنيّة تُحرّرنا بدرجةٍ ما من شرط الزّمان، فمثلاً: بيتٌ من الشّعرِ أو جملةٌ عميقةٌ عند المرض أو الإجهاد تُنعشنا؛ فنُفارقُ وقتيًّا واقعنا.

إنّ مقياسَ الرّوح -دائمًا- واحدٌ، بعكسِ الكلام المعتاد الذي تُنسبُ فيه كلّ الأشياء إلى الزّمان، فيُقال مثلاً: إنّ الألفيّة تتقدّم، وإنّ يوم الإصلاح السّياسي وشيكٌ... وما شابه، في حين تقف الرّوح على مسافةٍ واحدةٍ من الماضي والحاضرِ والمستقبل، ليس لديها مواعيدٌ، ولا طقوسٌ، ولا أشخاصٌ، ولا اختصاصاتٌ؛ فلا تعرف الرّوح إلاّ الرّوح؛ ولهذا فلها حسابها الخاص، فخطواتها لا تتحقّق بالتّدريج، ويمكن تمثّله في خطٍّ مُستقيم، بشرط ارتقاء الحال. في خطوةٍ مُتقدّمة في فلسفتهِ يصلُ بعد أن ينكبّ على دراسةِ علاقةِ الرّوح بالمادّة إلى **«أن المادة روح والروح مادة روحية»**[1].

من جانبٍ آخر، يتحدّثُ (إمرسون) عمّا يُسمّيه «التّعليم القدسي» الّذي يُعبّر فيه عن الحالةِ التّشاركيّة بين الأرواح، حيثُ يُوضّح أنّه كشخصٍ يُمثّل تجسيدًا لصورةٍ من صور الرّوح، وإنّه في حياتهِ ضمن مجتمعٍ مُعين، وتقابله مع

---

(1) فاروق القاضي، آفاق التمرد–قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الاسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مركز البحوث العربية والافريقية، القاهرة، 2004م، ص 88.

أشخاصٍ يستجيبونَ لأفكاره، أو يُعبّرون عن ولاءٍ مُعيّنٍ للمُثل العُليا الّتي يعيشُ من أجلها، فإنّ ذلك كلّه يدُلُّ على وجودِ طبيعةٍ مُشتركةٍ مُتجاوزةٍ تجتمعُ فيها جميع الأرواح أو الذّوات المنفصلة، ولولا تلك الطّبيعة المشتركة أو كما يصفُها بـ «الطّرف الثّالث»؛ لما حصل التّكامل الاجتماعي. وَفقًا لذلك يستنتجُ السّببَ وراء التقاء الجماعاتِ في نقاطِ تقاطعٍ مُشتركة حين تكون نقاشاتها حادّة بشأنِ القضايا السّامية، إذ يرى أنّ المجموعة تُصبح واعية لصعودِ الفكرة إلى مُستوى واحد في جميع الصّدور، ويتكشّف المدى الواقعي لحضور الرّوح المتعالية في المجموع. إنّ كلّ صورةٍ يتجسّد فيها الرّوح له جانب أو مُشاركة مُعيّنة في «التّعليم المقدّس»، حتّى أولئك الّذين لا يتّسمون بالذّكاء الشّديد أو العمق، بل إنّ (إمرسون) يرى أنّنا مَدينون بالملاحظاتِ القيّمةِ الكثيرةِ لمثل هؤلاء الأشخاص الّذين يطرحونَ رؤيتهم دونَ جهدٍ أو تكلّف، ونحنُ حين نسمعها منهم، نشعرُ أنّهم يتحدّثون عمّا سَعينا إلى اصطياده بغيرِ طائلٍ ولا فائدة. بالنسبةِ لإمرسون؛ إنّنا أكثر مّما نعرف بكثير، إذ يمكن الشّعور بأنّ هناك شيئًا أسمى في كلٍّ منّا، يُراقبُ حواراتنا ويومئ إلينا.

يقتنصُ (إمرسون) أمرًا قد لا يلتفت إليه كثيرون وهو: الارتعاشة الّتي تُصيب النّاس عند استقبال حقيقةٍ جديدةٍ، أو عند فعلٍ فعلاً عظيمًا؛ ليوظّفها في شرح وجهةِ نظرهِ في التّواصل بين النّاس والرّوح المتعالية، فيذهبُ إلى أنّ سرّ تلك الارتعاشة يعود إلى صدورها عن قلبِ الطّبيعة، بوصفها تعبيرًا حيًّا عن تدفّق العقل السّماوي في عقولنا. هي حالاتٌ تتفاوتُ طبيعتها ومدّتها تبعًا لحالةِ الفرد، من النّشوةِ والغيبوبةِ والإلهام التّنبّئي -الّذي هو أندرُ مَظاهرها- إلى تلك الومضة الخافتة من العاطفة الفُضلى الّتي تجعل المجتمع ممكنًا. يضربُ لذلك الأمثلة في: غيبوباتِ سُقراط، واتّحاد بلوتينيوس، ورؤيا بوفيري، وتحوّل بولص، وفجر بهمن، وتشنّجات جورج فوكس والكويكرز، وإضاءات سويدنبورغ، ومثلها حالات انتشاء لا حصر لها تظهرُ في الحياةِ الاعتياديّة في صِيَغٍ أقلّ لفتًا للنّظر. جميع ذلك يعدّهُ (إمرسون) حالات إدراك القانون المطلق، بل هي عنده إجاباتٍ عن أسئلةِ الرّوح، إذ الرّوح لا تجيب بالكلمات أبدًا، بل بالشّيء نفسه الّذي يُطرَح السّؤال

بشأنه. وَفْقًا لذلك، يُعدُّ الجواب بالكلماتِ مُضلّلاً، بل ويعدّه ليس جوابًا للأسئلةِ الّتي تُطرَحُ، بل تعميه عليها. إلى ذلك فإنّ من النّقاطِ الجوهريّةِ الّتي أكّدها (إمرسون) هي: إنّ الإنسان الملهَم لا يبحث عن الأدلّةِ لأنّ الرّوح صادقةٌ في عينِ ذاتها عنده، الّذي تنسكب فيه لا يُمكن أن يبتعد عن اللاّمحدود إلى ما هو محدود.

يلفتُ (إمرسون) إلى ضرورةِ التّمييز بين صنفين من المعلّمين، إذ يرى أنّ هناك فرقًا بين المعلّمين القدّيسيّين والأدبيّين بين شعراء مثل: (هربرت) و(بوب)، بين فلاسفة مثل: (سبينوزا) و(كانط) و(كولريدج)، وفلاسفة مثل: (لوك) و(بيلي) و(ماكنتوش) و(ستيورات)، بين الرّجال الدّنيويين المعترف بلباقتهم في الحديث، ومترهّب مُتحمّس هنا وهناك. إذ يرى إنّ إحدى الفئتين تتكلّم من الدّاخل أو عن تجربةٍ ذاتيةٍ، بصفتها شريكة في الحقيقة أو مالكة لها، في حين تتكلّم الفئة الأخرى من الخارج، كمتفرّجٍ فحسْب، أو ربما كمطّلعٍ عن الحقيقةِ.انطلاقًا من شهادةِ طرفٍ ثالث؛ ليبنيَ على ذلك فكرة وجود الفرق بين البراعة والمهارة الّتي تلمس، والإلهام الّذي يشعر به، إذ نحنُ لا نشعر بوجود قدسي بين جمهرة المثقّفين والمؤلّفين. هؤلاء في نظره يمتلكون ضياءً لا يعرفون من أين يأتي، فينسبونه لأنفسهم، موهبتهم نوع من القدرة المبالغ بها؛ لذا فقوّتهم، عنده، مرضٌ، أو أمرٌ مُضرٌ أكثر منه مفيد؛ لذا ففي مثل هذه الحالة فإنّ: المواهبِ الفكريّةِ لا تُعطي انطباعًا بالفضيلةِ، بل بما يُقرّبُ من الرّذيلة، فنشعرُ أنّ موهبةَ المرءِ تقفُ في طريقِ تقدُّمِهِ نحو الحقيقة.

إنّ حسّ (إمرسون) المرهف، سارَ بهِ إلى أن ينظرَ إلى ثُلاثيّة: الرّب والطّبيعة والإنسان على أنّها أوجهٌ مُتناطقة لحقيقةٍ واحدة، فتراه يُصرّحُ في غير ما مكان بالاتّحاد بين الرّب والإنسان، وأنّ الرّب يتمظهر في الطّبيعة بأفعالِ الرّوح انطلاقًا من الإنسان، مُخالفًا بذلك النّظرة الدّينيّة التّقليديّة الّتي تفصلُ بين الخالقِ والمخلوق، وداعيًا إلى تحطيم ما يُسمّى «إله التقليد» والانصراف عن «إله البلاغة»؛ لأنّ الرّب -عنده- لا يُرى بالبرهان، بل بالبصيرة. على الإنسان إذا ما أراد أن يعرفَ ما الّذي يتحدّثُ عنه الرّب أن يُنصت له بكلّهِ، نائيًا بنفسه عن كلّ ألفاظ تعبّد النّاس الآخرين وصلواتهم. إنّه بهذا يدعوا إلى التّجرد المعهود عند الصّوفيّة لتواصل مع المفارق أو المتعالي عن الحواس والبَراهين والمدركات.

تقودهُ هذه الميتافيزيقيّة إلى انتقاد أيّ صلةٍ بين السّلطة والإيمان، والمقصود بالسّلطة هنا هي: سلطة رجال الدّين ونفوذهم وتحكمهم في النّاس، فيرى أنّ الإيمان الّذي يتوقّف على السّلطة ليس بإيمانٍ؛ لأنّه يُؤوّل في النّهاية إلى انهيار الدّيانة، وانكماش الرّوح. من هنا يذهبُ إلى أنّ المكانة الّتي منحها البشرُ ليسوع، على مدى قرونٍ عديدةٍ من التّاريخ، هي مكانة السّلطة؛ ولأنّها كذلك فهي لا تُمثّل يسوع بل تُمثّل النّاس أنفسهم. في الحقيقةِ هو يَرى أنّ عظمة الرّوح في بساطتها وتعاليها على مثل تلك المكانات البشريّة المتهافتة، لهذا فهو يحثُّ الإنسان على أن يُنزّه الرّوح عن مَحدوديته، وأن يتعلّم أنّها أشمل، وأكمل، وأعمّ ممّا يتوّهم[1].

***

في الحقيقةِ إنّ (إمرسون) يأسرُ قارئه أو الباحث في مضان فلسفته، ويجعلهُ يتنقّل معهُ في مديات مُتباينة من الأفكار بانسيابيّةٍ لا يكاد يشعر معها بحدودٍ فاصلةٍ بين الموضوعاتِ المختلفة؛ وهذا يُصعّبُ عمليّةُ تبويب فلسفتهِ وفرز مُقوّماتها، إلاّ أنّ ذلك حفزّنا على انتخاب أهمّ آرائه الفلسفيّة الّتي شكّلت مُنعطفًا مُهمًّا في تاريخِ الفلسفةِ الأمريكيّة، كما مُبيّن في أدناه:

رأيهُ في الفكر والتّفكير:

يُحرّر (إمرسون) رأيه في الفكر من طريق فكرةٍ يسيرةٍ مفادها: إنّ الفكرَ هو القوّةُ الأولى لكلّ فعلٍ وبناء؛ ولكن تلك البساطة تُخفي وراءها تفاصيلَ عميقة. ومنها: إنّ الفكر والتّفكير يعنيان تأمّل الحقيقة المجرّدة، ومعنى التّجريد هو: إنّ الفكرَ يفصلُ الحقيقة المتأمّلة عن الواقع ودراستها دراسةً معزولةً أو مُنفصلةً عن الزّمان والمكان، أو عن أيّ ارتباطٍ شخصيٍّ كما لو كانت قائمة بحدّ ذاتها. من خصائص التّجريد الّذي يقوم به الفكر: أنّه خالٍ من المشاعر، أنّه ينظرُ إلى المادّة كما تقف في ضوء العلم، باردة وغير مرتبطةٍ بشيءٍ. إنّ المفكّر الحقّ -في منظور

---

(1) للمزيد راجع: المصدر نفسه، مقالات (إمرسون)، الرّوح العليا، ص 133 والّتي تليها.

(إمرسون)- هو الّذي يُنزّه الحقيقة المنظور فيها من التّأثيرات الشّخصيّة، إنّه الفرد الموضوعي موضوعيّة بحتة، وهذا جانب يُميّز بين نوعين من البشر، بعضهم ينهمك في الشّخصنة والتّفاعل مع المكان والزّمان، مع الطّبيعة، ومثل هذا الفرد لا يستطيع أن يرى مشكلة الوجود؛ لأنّهُ مّحدّد بتمشكلاتهِ وتعلّقاتهِ المحدودة. أمّا الفرد الثّاني، فهو الّذي يرتقي وراء الشّخصنة إلى التّحييد، وهذا النّمط أو اللّون من الفكر هو القادر أو الّذي يستطيع تجاوز الأشكال الّتي تبدو مُرتبطة مع الطّبيعة، وأن يقفزَ وراء جُدران الشّخصنات المحدودة، ليَلمَح التّشابه الجوهري بين الأشياء البعيدة، ثمّ هو قادرٌ على اختزال الأشياء كلّها إلى مبادئ قليلة.

يسيرُ (إمرسون) في هذا الخطّ من الرّؤيةِ ليستعرضَ الأهميّة الّتي تكمن وراء إدراكنا أو تفهّمنا لقضيّة تحويل المادّة إلى موضوعٍ للفكر، إذ من وجهةِ نظرهِ فإنّ كلّ شيءٍ لا يُحوّل للفكر؛ فإنّهُ يخضع لقوّة القدر وتقلّباته، فيُصاب بالتّغيير والتقلّبات، كالسّفينة الجانحة الّتي تُصبح نهبًا للأمواج العاتية. لكن الحقيقة حين تعزل من قِبل الفكر، فإنّها لا تعود مادّة للقدر، أي: لا تعود مُعرّضة للأهواء والتّلاعبات، تصبحُ في ذلك الوقت مثل إله أو شيءٍ مُقدّس منزّه عن شبكة تدخّلاتنا.. تتحوّل الحقيقة إلى مادّة غير شخصيّةٍ وغير فانيةٍ في آن، فتُصبح مؤهّلة للطّرح بين يديّ العلم، وبكلماتٍ قلائل: إنّه يدعو إلى فصل الذّات عن الموضوع بدلالةِ الفكر، إذ هذا الفصل، وهذا الفصل فحسْب، هو ما يجعل منّا مخلوقات مُفكّرة.

لقد خلّف (إمرسون) لمساته الخاصّة في طرائق الاقتراب من الفكر، وكيفيّة الإمساك به، وتمييز المجرّد منه عن المشخصن. من تلك الطرائق: تنبيهه إلى أهميّة اللّحظاتِ التّلقائيّةِ في حياتِنا، فكأنّها منافذ سحريّةٍ للفكرِ المجرّد، فينصّ على أنّ ما نفعله تلقائيًا هو الأفضل دائمًا، بل يُؤكّد أنّه ليس بوسعنا أن نقتربَ من الفكر بأفضل من لحظاتِ التّلقائيّة تلك، فعندما تنهضُ من سريرك في الصّباح، أو عندما تسير خارج المنزل في الصّباح بعد أن قضيت اللّيلة الماضية في تأمّل قضيّة ما قبل أن تنام، وتتراءى لك تلك الأفكار، فإنّك تعلم أنّها ليست من صُنعك المتعمّد. إنّ التّفكير بحسْب (إمرسون) «استقبال نقي». هذا ما يُميّز التّفكير المجرّد عنده، عن ذلك التّفكير الّذي يُفسد الحقيقة بالتّوجيه العنيف، أو حتّى بالإهمال الكبير.

التّفكير الّذي يتحدّث عنه (إمرسون) هو الّذي: **لا نُقرّر فيه أنّنا نريد التّفكير فيه، بل الّذي ينسابُ فينا دون تدخّلٍ منّا**، وتلك حالات نشعرُ بها ونُلامسها بوضوحٍ في حياتنا، هي لحظاتٌ من السّمو بحيث تصرفنا عن التّفكير في الغد، فنُحدّق فيها مثل الأطفال -بتعبير (إمرسون)- ونحنُ نعي أنّها ليست وليدة جهد بذلناه نحنُ، بل هي تجتاحنا بعد اكتفائنا بفتحِ حواسنا؛ ولكن شيئًا فشيئًا نبدأُ بالسّقوط من هذا السّمو والخروج من هذه النّشوة، حينما نروح نُفكّر: **أين كنّا؟ وماذا رأينا؟** ثمّ إنّنا نحمل ما نستطيع من تلك المباهج إلى الذّاكرة، وما حملناه ذاك في لحظاته تلك، يصفه (إمرسون) بالحقيقة، فإذا ما حَاول المرء أن يُصحّح أو يستنبط، فلا تعود الحقيقة عنده حقيقة، بل تُصبح شيئًا آخر من صياغتهِ هو، تُصبح حقيقته وليس الحقيقة. من هنا ندركُ تفوّق المبدأ التّلقائي البديهي على الحسابي والمنطقي، إذِ الأوّل يحتوي الثّاني على وجهٍ افتراضيٍّ أو كامن.

منَ الجوانب الّتي يُنبّه إليها (إمرسون): **الطّريقة الّتي نحصلُ بها على المعلومات**. يَرى أنّ لكلّ عقلٍ طريقته الخاصّة، وما كانت تلك التّعدديّة؛ إلاّ لأنّنا لا نستطيع أن نستشرف بعض أسرارنا من بعض، ومهما تكن تلك التعددية وطرائقها في تحصيل المعلومات، فإنّ الإنسان الحقيقي -كما يصفه (إمرسون)- هو الّذي لا يتكلّف جمع المعلومات تكلّفًا، أو هو الّذي لا يجمع المعلومات تبعًا لقواعد الدّراسة، بل بالتّجربة ومقدار ما يحمل من بداهة. بتعبيرٍ آخر: يعتقدُ أنّ **المعرفة ليست حكرًا على التّعليم بقدرِ ما هي مَشاع لمن يملكُ التّجربة، ولو كان طبّاخًا أو بوّابًا**؛ ولذا فهو يُصرّح بأنّ كلّ إنسانٍ لديه من المعرفةِ ما يُساوي ما لدى العليم.

يَعدّ (إمرسون) التّفكير المهمّة الأصعب في العالم؛ لأنّها لا تتطلّب تركيز الذّهن في اتّجاه مُعيّن لاكتشافِ حقيقةٍ ما، كما هو معروف، فهذه الطّريقةُ في التّفكير عقيمةٌ عنده، فلو عكفَ رجلٌ ما، مثلاً: على دراسة أسس الحكومة المدنيّة، فإنّ تركيز الذّهن في هذا الاتّجاه الوحيد دونما توقّف أو استراحة لا يعود عليه بشيء، وهو -مع انشغاله الطّويل بالتّفكير- لا يلتفت إلى الحقائق الّتي تمرُق أمامه وهو في أمسّ الحاجةِ إلى تلقّفها، فليخرجْ ليتمشّى ليكتسبَ شيئًا من

الوضوح؛ ولكنّه لن يجدَ شيئًا، فربّما هو بحاجةٍ إلى هدوءِ المكتبةِ، وجوّها المتّزن؛ لكي يتمكّن من اقتناص الفكرة؛ ولكنّه وإن فعل، فما زالَ بعيدًا كما كان في البدء. ثمّ -وفي لحظة غير منتظرة ولا متوقّعة- تظهرُ الحقيقة (الفكرة) دونَ إعلانٍ سابقٍ عن وصولها، إذِ الحقيقة -وكما يصفها (إمرسون)- لا نُدركها، بل نحسّها في العتمة، وبذلك نحصلُ على المبدأ الّذي أردناه. في الواقع إنّ (إمرسون) يرى أنّ الوصول إلى الفكرة المجرّدة أو الحقيقة يتحصّل عليها من التّكاملِ بين التّركيز والبدَاهة، فعنده أنّ الفكرةَ الحدسيّة لا تأتي إلاّ بعد ضربِ حصارٍ حول الموضوعِ لمدة أوّلاً؛ حتّى يشعرَ العقلُ بالإجهادِ، ثُمَّ ينبغي له إيقاف النّشاط العقلي، والانتظار إلى ما تعرضه عَلينا الرّوح العُظمى أو المتعالية.

الفكرةُ عند (إمرسون) ذات مصدرٍ مفارق، يصفها أنّها: **الطّاقةُ الرّوحيةُ وهي تحتاجُ إلى من يتلقّفها**، ومثلها في ذلك كمثل: حزمةِ الضّوء غير المرئيّةِ في الفضاءِ، ولا تظهر للنّاظر إلاّ عندما تسقط على مادّة ما. إنّ إبداع المبدع في تعامله مع حزمة الضّوء لا يتمظهر من طريق أيّ تقليدٍ لأشكالٍ مُعيّنة، بل بالعودة إلى منبع كلّ الأشكال في العقل. وما ذلك المنبع؟ يستحضر (إمرسون) قابليّة الطّفل على التّعرّف إلى التّشوّه في الذّراع أو القدم في لوحةٍ ما، مع أنّه لم يتلقّ تعليمًا في الرّسم أو لم يسمعْ حديثًا عن الموضوع، مع أنّهُ هو نفسه غير قادرٍ على أن يرسمَ على النّحو الصّحيح ولا مَعلمًا من معالمها، وهذا لـ (إمرسون) يدلّ على وجودِ ذلك الشّيء العفويّ المنساب من الطّاقة الرّوحيّة فينا.

كما أنّ الفكرة قد تُحرّر الإنسان من حدودِ الرّؤيةِ المحدودةِ وتأخذه بعيدًا في أفاق لا أسوار فيها، فإنها قد تفعل العكس وتأسر الإنسان وجعله مُقيّدًا بأغلالها. يُحذّر (إمرسون) وقوع المرء في هذا المنزلق، فيذهبُ إلى أنّ الحقيقة وإن كانت تُمثّل عنصر الحياة للإنسان؛ فإنّه إن شدّ انتباهه إلى وجهٍ واحدٍ من الحقيقةِ، ووقف نفسه عليها لزمنٍ طويل؛ فإنّ الحقيقة تتشوّه ولا تعود نفسها، إنّما تُصبح تشويهًا لها، فتُشبه بهذا الهواء، فمع أنّه عنصرنا الطّبيعي ومادّة نتنفّسها؛ ولكنّه إن سُلّط تيار منه على الجسم لبعض الوقتِ؛ فإنّه يُسبّب البرد، والحمّى، وحتّى الوفاة. من هنا يَنتقد النّحوي، أو عالم الفراسة، أو السّياسي أو المتعصّب الدّيني، أو -في الواقع-

أيّ شخصٍ تستحوذْ عليه فكرة مُعيّنة، يضيعْ توازنه في المبالغةِ بموضوعٍ واحدٍ. يصِف (إمرسون) هذه الحالة بالجنون الابتدائي. من هنا، فكلّ فكرةٍ كما يُمكن أن تُعطي الإنسان أجنحة ليُحلّق بها بعيدًا؛ فإنّها قد تكون سجنًا له، فتمنعهُ من رؤيةِ ما يَرى غيره.

في جانبٍ آخر، وعلى قدرٍ كبيرٍ من الأهميّةِ، ينتقدُ (إمرسون) النّموذج الّذي يسعى لاستكمال المعرفة بوساطةِ المراكمة العدديّة للحقائق في تجميع أشبه ما يكون بالميكانيكي، فيذهبُ إلى أنّ الجهد الّذي يُبذل لجمع تعاريف الدّين، الحبّ، الشّعر، السّياسة، الفنّ... ومات إلى ذلك، على أمل أن نستطيع أن نُكثّف في موسوعة قيمة كلّ ما توصّل إليه العالم، هو مُجرّد مضيعة للوقت؛ لأنّ الأعوام تتوالى، وجداولنا لا تبلغ الكمال، فنكتشف أخيرًا أنّ المنحني الّذي وضعناه مُكوّن من أقواسٍ مُتكافئةٍ يُمكن أن تتقاطع؛ ولكن لا يُمكن أن تلتقي أبدًا؛ ولهذا، فإنّ انفاد الفكر وتكميله لا يَنتج من طريق العزل أو التّجميع، وإنّما باليقظة لاكتشافِ الظّهور المتكرّر في نماذج مُصغّرة على نحوٍ يجعلُ بالإمكان قراءة كلّ قوانين الطّبيعة في أصغر الحقائق.

من ذا الّذي يستطيع اكتشاف ذلك؟ وَفْقًا لـ (إمرسون) بوسع أيّ إنسان أن يستقبل الرّوح القدسي المتنزّل، فعنده إنّ قواعد الواجب الفكري مُوازية تمامًا لقواعد الواجب الأخلاقي. وما يُميّز المفكّر عن غيره هو مَقدرته على التّحلّي بإنكار الذّات الّذي قد لا يقلّ تقشّفًا عن إنكار الذّات لدى القدّيس -مع الفارق- إذ على المفكر أن يعبد الحقيقة، وأن يقصدها بكلّه، وأن يترك لأجلها كلّ الأشياء الأخرى، وأن يختار الكدّ والألم، فهذا السّبيل هو ما يُتيح لكنزه الفكري أن ينمو ويربو. وعلى هذا فالمرء بين أحد اختيارين لا ثالث لهما: إمّا يختار الحقيقة وإمّا الرّاحة، ومهما فعل، لن يستطيع الجمعَ بينهما مُطلقًا، والشّخص الّذي يختار الرّاحة سيطغَى عليه حبّ الرّاحة في كلّ شيءٍ، فيختار المذهب الأوّل، والفلسفة الأولى، والحزب الأوّل الّذي يُقابله، ويكون في أغلب الأحيان مذهب أبيه وفلسفتهِ وحزبه، فمثل هذا الشّخص يحصل على الرّاحة، ويشعر بالاستقرار؛ ولكن ذلك على حساب فقدان الحقيقة الّتي يُغلق دونها الباب. أمّا الّذي يطغى

لديه حبّ الحقيقة، فسوف يَنْأى بنفسهِ عن القناعاتِ الجاهزة، ويعترك مع الإنكارات المتعارضة، ويخضع لقلق التّعليق والأفكار غير المكتملة، وثمرة هذا الإجهاد الحقيقة.

لحيازةِ التّفكير المتعالي، ينصحُ (إمرسون) بعدّة نصائح، ومنها: **الصّمتُ والإنصات**، فعنده إنّ في الإنصات شيء يفوق ما في الحديث بركة وعظمة، فما دام المرء يُنصت فإنّ الايحاءات تتكشّف له من كلّ جانب. ومنها: **تقبّل المعلم وتركه**، إذ يرى أن من الضّروري على المرء أن يتقبّل جميع المعلّمين على التّتابع، إذ من يترك الكلّ يحظى بالجميع، ومضمون هذه النّصيحة تتّضح على الوجهِ القائل: كلّ عقلٍ جديدٍ نقتربُ منه؛ يتطلّبُ التّخلّي عن كلّ ممتلكاتنا الماضية والرّاهنة، المبدأ الجديد يبدو في البداية تخريبًا لكلّ آرائنا، وأذواقنا، وأسلوب حياتنا، وبعد وقتٍ قصيرٍ يتلاشى ذلك ويتحوّل الجديد إلى منصّةٍ جديدةٍ لاستئناف المسيرة في طريق الحقيقة.

لكن، ومع هذه الأهمّيّة الّتي يُوليها (إمرسون) للمُعلّم، فإنّ تلك الأهمّيّة مُقترنة بفلسفةٍ خاصّةٍ لا يجب إغفالها في اختيار المعلّم والأخذ عنه، وهي تتلخّص في أنّ: على المتعلّم أن يعدّ عقل العالمِ الّذي يأخذ عنه مرآة ينعكس على وجهها ما هو كامن أو مُستبطن في وعيهِ الذّاتي لا أكثر. فعنده أن (بيكون)، و(سبينوزا)، و(هيوم)، و(شيلنغ)، و(كانط)، وكلّ من قدّم فلسفة من فلسفاتِ العقل ليس أكثر من مُترجمٍ لأشياءَ في وعي المتَعلّم، ولدى المُتعلّم طريقته في رؤيتها، وربّما تسميتها أيضًا. فإذا لم ينجحْ المعلّم في أن يُقدّم وعيه للمُتَعلّم؛ فعلى المتعلم أن يدعَ غيره يُحاول، إذا لم يستطعْ (أفلاطون) فربّما يستطيع (سبينوزا)، وإن لم يستطعْ (سبينوزا) فربّما استطاع (كانط).

هذهِ كانت أهمّ مَعالم فلسفة الفكر والتّفكير لدى (إمرسون)، وكما هو واضح هي: **مُتّسقة من نظرته العامّة في وحدةِ الوجود وتكامل أجزائهِ تكاملاً عضويًا**[1].

---

(1) للمزيد راجع: المصدر نفسه، مقالات (إمرسون)، الفكر، ص 159 والّتي تليها.

رأيهُ في العَقلِ وصلته بالتّاريخ:

ينطلقُ (إمرسون) في تعاملهِ مع العقلِ من مُنطلقٍ فلسفيٍّ مثالي، يستندُ فيه إلى رؤيةٍ مشاعيّةٍ، يرى فيها: أنّ هناكَ عقلاً كُليًّا مُتجاوزًا أو مُتعاليًا، وهو مشاع لكلّ إنسان، وكلّ فرد يُعدّ منفذًا لذلك العقل، ومن يُحقّق التّواصل أو النّفاذ إلى هذا العقل العام؛ يكون مُشاركًا في كلّ ما يقعُ وما يُمكن أن يقع؛ لأنّ هذا العقل هو: القوّة الوحيدة المُطلقة.

بمنظورهِ الخاص، يصلُ حلقةً بين العقلِ والتّاريخ، حيثُ يعدّ التّاريخ الأرضيّة أو الخلفيّة الّتي تتحرّك فيها العقولُ، فيصفُ التّاريخَ بكونهِ **سِجلّ أعمالِ العقلِ**، أو **للدّقّةِ العقول**. ولّما كان التّاريخ سابق في وجودهِ لوجودِ الإنسان، فالفكر يسبق الواقع دائمًا، وبسبب هذا السّبق؛ فإنّ كلّ حقائق التّاريخ موجودة في الذّهن الإنساني سلفًا بصورةِ قوانين، فكلّ فردٍ هو موسوعةٌ كاملة للحقائق، ومثل ذلك كمثل القول: إنّ خلقَ آلاف الغابات كامنٌ في جوزةٍ واحدة. بالمثل، فإنّ جميع الأنظمة الحاكمة الّتي عرفتها البشريّة في مصر، واليونان، وروما، والغال، وبريطانيا، وأمريكا، إلخ...، موجودة أصلاً في الإنسان الأوّل، ولو لم تكن موجودة فيه، كامنه في ذاته؛ لما ظهرت تمظهراتها حقبة بعد حقبة؛ في المعسكر، والمملكة، والإمبراطوريّة، فالجمهوريّة، والدّيمقراطيّة. هذه المظاهر من الأنظمة عند (إمرسون) ليست إلاّ تطبيقات لروحِ الإنسان الواحدة الجامعة أو الشّاملة الّتي تتعدّد لتعدّد صفات العالم وتنوّع أشكاله.

في الحقيقة، نظرة (إمرسون) ترتكزُ على لونٍ من ألوانِ وحدةِ الوجود، وتلك النّظرة تحمله على أن ينطلق في تفكيرٍ يفترضُ أنّ الكلّ كامن في الجزء، أو -بحسْب تعبيره-: التّاريخُ بمجموعهِ يكمنُ في رجلٍ واحد. من هنا، يصحّ عنده أن يُفسّر كلّ شيءٍ بالتّجربة الفرديّة. وكيف لا يستطع فرد أن يُفسّر كلّ شيء، وهناك علاقة بين سَاعاتِ حياةِ المرء وجميع قرون الزّمان؟! توّحد الزّمان هذا في حياة الفرد يستنبطهُ من نظرةٍ تأمليّةٍ غاية في البساطة، يسردُها على الوجه القائل: «لّما كانَ الهواء الّذي أتنفّسه مسحوب من خزّانات الطّبيعة العُظمى، والضّوء السّاقط على كتابي هذا قادمٌ من نجمٍ على مسافةِ مئاتِ الملايين من الأميال، والوضعية الّتي يتّخذها جسمي

تتوقّف على توازنِ القوى الجَاذبة والطّاردة؛ فإنّ السّاعات يجب أن تُوجّهها العصور، والعصور يجب أن تُفسّرها السّاعات». بهذه الطّريقة ينظرُ إلى التقابل والتّكامل بينَ الفردِ والمجموع، وبينَ الجزء والكلّ، ويصبحُ عنده كلّ فردٍ من البشريّة هو تجسيد آخر للعقل الكل، كلّما أتى فردٌ جديدٌ بصفاتٍ أو خصائص جديدة، تمكّنّا من معرفة شيءٍ جديدٍ عن العقلِ الكلّي، وهو حين يعكس هذا المنظور على المجتمع يُوضّح فكرته تلك بالحديث عن شرارةِ الثّورة، إذ يرى أنّ كلّ ثورةٍ كانت في البدء فكرة في ذهن رجلٍ واحد، وعندما تخطر الفكرة ذاتها لرجل آخر؛ فإنّ ذلك يُؤدّي إلى تكوين المفتاح لاستدعاء الحدث الكبير، فكلّ إصلاحٍ كان ذات يوم رأيًا شخصيًّا، فالأصل هي الفردية. من أجل ذلك يذهبُ إلى التّصريح بأنّ لكلّ قانونٍ جديدٍ أو حركةٍ سياسيّةٍ جديدةٍ معنى خاصًّا في ذاتِ أفرادها؛ ولذا بإمكان كلّ منهم أن يقف تحت لوائها ويقول: «تحت هذا القناع تختفي ذاتي». إنّ مراده من ذلك هو التّلويح إلى المعنى الأشمل الّذي يُمكن أن نرى فيه آثارنا دون أن يؤدّي ذلك إلى ردودِ أفعالٍ سلبيّةٍ كالرّفض أو الاعتراض، ومن جهةٍ ثانيةٍ يكون كفيلاً بتعرّفنا إلى أنفسنا من الخارج، ومثل ذلك كمثل الميزان والحوت والدّلو والعقرب وغيرها، هذه الأشياء تفقد وضاعتها حين تعلو كرموزٍ في دائرةِ البروج، ويصبحُ بوسع المرء أنْ يرى رذائله من دون انفعالٍ في شخصياتٍ؛ مثل: زيد أو عمرو أو...

بالمثل فإنّ كلّ ما يقوله (شكسبير) عن الملكِ يجده الصّبي الّذي يقرأ في الرّكن مُعبّرًا عن نفسه، لماذا؟ لأنّ الأصل هو التّشارك التّاريخي بين الأفراد، وبهذا المنظور يُفسّر (إمرسون) لحظات التّعاطف الّتي نشعر بها حين يكتشف بعض الأفراد -منفردين أو مُتعاونين- أعظم الاكتشافات في الطّبيعة، نحنُ نشعرُ بذلك التّعاطف كما لو كنّا نحنُ الّذين أنجزنا هذا الاكتشاف، وكما لو كان الإطراء يُوجَّه لنا؛ وهذا يعني أنّ هناك شيئًا مشتركًا بيننا كأفراد، وإنْ بدا أنّنا معزولون عن بعضنا بعضًا. وبالمنظورِ ذاته يُفسّرُ (إمرسون) تبجيل النّاس للأغنياء، لأنّ الأغنياء يَملكون ظاهريًّا -بحسْبِ تعبيره- الحريّة والقوّة والنّعمة الّتي تشعرُ بأنّها تليق بالإنسان، تليقُ بنا نحن، الأمر ذاته ينطَبق عندما يُكال الثّناء إلى الحكماءِ والشّعراءِ وأهل الإبداع. إنّ (إمرسون) يقرأُ التّاريخَ ويُطالب بقراءتهِ كفاعلٍ لا كمفعولٍ به.

لـ (إمرسون) نظرة خاصّة بشأن التّاريخ وعلاقته بالعقل، إذ يَرى أنّ القراءةَ العقليّةَ للتّاريخ ينبغي أن تنطلقَ من أساسِ التّماثل بين القديم والحديث؛ لذلك يقول: «أنا لا أتوقّع أن يُقرَأ التّاريخ على الوجهِ الصّحيح أي رجلٍ يعتقدْ أنّ ما واقع في عصرٍ بعيدٍ من قِبَلِ رجالٍ، تردّدتْ أسماؤهم في القديم، يحملْ معنى أعمق ممّا يفعله هو نفسه اليوم»، فلا يُوجد -وَفْقًا لـ (إمرسون)- نمط للفعل في التّاريخ ليس له ما يُماثله على نحو ما في حياة الفرد، ومن هنا يحثّ كلّ فردٍ على استحضارِ التّاريخ كلّه في شخصه، وكأنّه يقول: ليسَ أحد أفضل من أحد، إنّما نحنُ جميعًا نُسخ مُتناظرة، ينبغي لأيّ شخص ألاّ ينخدع بذلك الشّعور الّذي يجعلهُ يظنّ أنّه أقلّ من الملك أو الإمبراطور، ولو كان جالسًا في بيته، بل عليه وعلى حدّ تعبير (إمرسون) «أنْ يعلم أنّه أعظم من كلّ الجغرافيا وكلّ الحكومات وكلّ العالم، عليه أن يُحوّل زاوية النّظر الّتي يقرأ بها التّاريخ عادة، من روما وأثينا ولندن، إلى نفسه».

يعتقدُ (إمرسون) بأنّ العقلَ يتحكّم في صياغةِ التّاريخ بفضلِ استخلاصهِ من طريق تجاربنا الشّخصيّة، فيُصبح التّاريخ كلّه وكأنّه ذاتيًا، فيرى أنّ كلّ تعقّبٍ للقديم، كالمدن الّتي يكشفها التّنقيب، (ستوهنج)، (دوائر أوهايو)، (المكسيك)، (ممفيس): تعبيرٌ عن الرّغبة في التخلّص من ذلك الـ *هناك* والـ *حينذاك* الوحشي والضّاري والمحال، وإحلال الـ *هنا والآن* محلّه، وهذا يقود إلى وضع قاعدةٍ قد تبدو غير مألوفةٍ نوعًا ما/وهي تتلخص في مقولته: «إنّ أيّ كاتدرائيّة غوطيه تُؤكّد أنّها قد أُنجزت من قِبَلِنا وأنّها لم تُنجزْ من قَبْلِنا»، ومعنى هذا: أنّها أُنجزت من قِبَلِ الإنسان وليس من أنفسنا؛ ولكنّنا نُسقطُ أنفسنا على تاريخ إنجازها، فنضعُ أنفسنا في مكانِ البَاني وفي ظروفهِ. ليس بغريبٍ أن يتحدّث (إمرسون) عن مثل هذه الإسقاطات لما تقوم تتمثّله فلسفته من جانب مثاليٍّ رومانسيٍّ أو ذاتي.

السؤال الّذي يُطرَحُ في هذا المساق، هل يستطيع النّاس الحياة في هذا التّرابط بينَ التّاريخ والحاضر؟ يُدرك (إمرسون) أنّ ذلك ليس في متناول الجميع، فيذهبُ إلى تقسيم البشر إلى صنفين: صنف: لا يَرون إلاّ الألوان والأحجام وغيرها من معاييرِ المظهر فحسْب، والصّنف الثّاني: يرون الأشياء مُترابطة تبعًا للتّشابه

الجوهري، أو تبعًا للعلاقة بين السّبب والنّتيجة، فعند هؤلاء كلّ الأشياء ودودة ومقدّسة لدى الشّاعر، أو الفيلسوف أو القدّيس، وكلّ الأحداث مُفيدة، وكلّ الأيّام طاهرة، وكلّ البشر سماويّون. الطّبيعةُ عند هذا الصّنف تتمثّل في حقيقتها كغيمةٍ مُتحوّلةٍ تكون الشّيء نفسه دائمًا، ولا تكون الشّيء نفسه أبدًا.

الحقيقةُ عند (إمرسون) ذات هُويّة باطنيّة جوهريّة مُتوحّدة، على سطحها يُوجد تنوّع غير مُحدّدٍ من الأشياء، وفي المركز تُوجد بساطة السّبب. يَذكُر لتوثيق هذه الفكرة: أنّ أحد الرّسامين أخبرهُ أنّ ما من أحدٍ يستطيعُ أن يرسمَ شجرةً دون أن يتحوّل إلى شجرة؛ أو أن يرسمَ طفلاً بمجرّد أنّ يُمعنَ في النّظرِ في الخطوط الخارجيّة لشكلهِ، بل من طريق مُراقبة حركاتهِ وألعابه لبعضِ الوقت، فيتمكّن الرّسام من أن يدلفَ إلى طبيعتهِ ويكون قادرًا على رسمهِ وَفْقًا لما يُريد، وفي جميع الوضعيات. يذكُرُ أنّهُ يعرفُ رسّامًا -أيضًا-، يعملُ في المسح العمومي، لا يستطيع أن يرسمَ تخطيطًا للصّخور ما لم تُوضّح له في البداية بنيتها الجيولوجيّة. يعزو (إمرسون) ذلك كله إلى أنّ المنشأ المشترك لأعمالٍ شديدةِ الاختلاف يكمُن في حالةٍ مُعيّنة من الفكر، إذ يستطيع الفنّان أن يُوقظ الأرواح الأخرى لتستجيبَ إلى نشاطهِ بالاستفادةِ من التّواصل العميق وليس بالرّجوعِ إلى المهاراتِ اليدويّة فحسْب. من هُنا، -وبسبب هذا التّواصل- يرى (إمرسون) أنّ القوّة والجمال تستيقظ في نفوسنا أو تُستثار حينما نُشاهد معرضًا للمنحوتاتِ أو الرّسوم.

إنّ (إمرسون) لا يُشدّد على شيءٍ قدر تشديده على تلك الصّلة الوثيقة بينَ الكلّ والجزء، بين التّاريخ الكلّي وتاريخ الفرد، فيسيرُ في طريقِ ترسيخ مبدؤه في: أنّ التّاريخ الطّبيعي إذا لم يُفسّر بالتّاريخ الفردي فإنّه سيظلّ مُجرّد كلماتٍ لا غير. أصلُ هذا المبدأ -كما يتبيّن من فلسفتهِ- مُتمثّلٌ في رؤيتهِ الشّاملة الّتي يعتقدُ فيها أنّ ما من شيءٍ في الطّبيعةِ إلاّ وله علاقة بالبشر؛ لذا تراه يُؤكّد أنّ أي شيءٍ له أهميّة في حياةِ الفرد مهما كان: الشّجرة، الكليّة، المملكة، الحصان أو النّعل الحديدي... أي شيء. عندهُ إنّ جذور الأشياء جميعًا موجودة في الإنسان. ولا يفتأ يُعبّر عن ذلك بأسلوبه الأدبي المتميز «القصيدةُ الحقيقيّة هي: عقل الشّاعر، والسّفينة الحقيقيّة هي: باني السّفينة»، «الرّوح العليا».

إنّ نظرته إلى العلاقة بينَ الإنسان والمحيط هي: نظرة تكامليّة، يرى فيهـا أنّ نسق الفرد يسيرُ على نسقِ الطّبيعة، وفي المقابل فإنّ الطّبيعة تُبرزُ نفسـها نتيجـةً لمقارباتهِ العمليّة، فالملائكة المرسومة في الكنائس لا شكّ في أنّها امتـداد لتشـكّل غيوم السّماء بأشكالٍ مُوحية بها، بحيث أوحت بنموذجها. نقلَ الإغريقُ عن بروقِ الطّبيعةِ الصّاعقة الّتي رسموها بيدِ جوبيتر، وهناك تكدّس الثّلج على جوانب الجدار الحجري الّذي لا شكّ في أنّه أعطى الفكرة القائمة وراء الطّريقة المعماريّة المألوفـة في التّشييد الارتكازيّ للأبراج، وما زالت المعابد الهنديّة والمصريّة تَشي بالكثبـان والمنازل التحت أرضية الّتي عاش فيها أسلافهم وكانت تصنعها الطّبيعة. واضحٌ أنّ الكنيسة الغوطية تحوير فجّ لأشجار الغابةِ بكلّ ما تحمله من فروع. لا يستطيع أيّ عاشقٍ للطّبيعة أن يدخلَ إلى مباني أوكسفورد القديمة أو الكاتدرائيّات الانجليزيـة دونَ أن يشعرَ بأنّ الغابة هي الّتي شحذت ذهن البنّاء. هكذا يـرى (إمرسـون) ضرورة تفريد كلّ الحقائق العامّة، وتعميم الحقائق الخاصّة، فهذا ما يجعل معرفتنـا بالحقيقة عميقة وسامية.

في جانبٍ آخر من هذا المنظور، يرى (إمرسون) أنّ التّفكير الميتـافيزيقي هـو امتدادٌ للطّبيعة الكليّة في الإنسان، فالطّبيعة تتجاوز بقوّتها ما تستطيع قابليّة الشّـاعر – مثلاً– تحمّله، فتنبثق انطلاقًا من تدويناته، بحيث تنفذُ في الواقع من طريـقِ مجـازاتٍ مُتعدّدة كالنّزواتِ العابرةِ أو الحكاياتِ الرّومانسيّة، وهذا ما عبّر عنه (أفلاطـون) في قوله: «الشّعراءُ ينطقونَ بأشياء حكيمة وعظيمة هم أنفسهم غير قادرين على فهمها»، وعلى هذه الشّاكلة فجميع روايات القرون الوُسطى ليست إلاّ تعبيراتٍ مُقنّعـةٍ عـن تلك الأشياء الميتافيزيقيّة. لا يستبعد (إمرسون) مقولات السّحر من ذلك بل يـذهبُ إلى أنّ السّحر وكلّ ما ينسب إليه هو: **الاستشعار العميق بقدرات العلم**، ومحور هذا التّفكير يدور عن فكرةِ التّوطئة لظهور العلم، فالأحذية السّريعة والسّـيوف الخارقـة والقدرات على إخضاع العناصر واستخدام المزايا السّرية للمعـادنِ وفهـم أصـوات الطّيور إنّما هي مساعي الذّهنِ أو الميتافيزيقا المبهمة في الاتّجاه الصّحيح.

إذا كان (إمرسون) قد وضع في حساباتهِ تاريخ الميتافيزيقيا، فقدَ أمرًا ضروريًا موازيًا لتاريخ آخر يتقدّم كلّ يوم إلى الأمام، وهو: **تاريخ العالم الخارجي**، فهـو

خلاصة الزّمن وهو مُترابطٌ مع الطّبيعة. بتعبيرٍ آخر: يتحدّث (إمرسون) عن تَرابطٍ تلقائيٍّ، أو قد يصحُّ توصيفه بالتّرابط التّناظري بين الكائن الحيّ والطّبيعة، وهو يضربُ الأمثلة لتوضيح رأيه هذا ومنها مقولته: «إنّ في روما القديمة، كانت الطّرق العامّة الّتي تبدأ من الميدان تنطلقُ شمالاً، وجنوبًا، وشرقًا، وغربًا، باتّجاه مركز كلّ إقليمٍ من الإمبراطوريّة، جاعلة كلّ مدينة من الأسواق في فارس، وإسبانيا، وبريطانيا مفتوحةً أمامَ جنود العاصمة. بالطريقة نفسها، تنطلق من القلب الإنساني الطّرق المؤدية إلى كلّ شيءٍ في الطبيعة، لكي تخضعه لسيطرة الإنسان. فالإنسان حزمة روابط وعقدة جذور، زهرتها وثمرتها العالم كله». الفكرة الّتي يريد (إمرسون) تسليط الضّوء عليها هنا هي: أنّ قدرات الكائن الحي تعود في طبيعتها إلى طباعٍ خارجةٍ عنه، وتتكهّن بالعالم الّذي سيسكنه، كما تتكهّن زعانف السّمكة بوجودِ الماء، وتفترض أجنحة النّسر وهو بعد في البيضة بوجود الهواء. بالطريقة ذاتها، تمكّن عقلٌ مثل عقل (نيوتن) بالتكهّن بنظامٍ شمسيٍّ تشدّه الجاذبيّة، وذهن (غاي) و(لوساك) أيضًا؛ لاكتشاف قوانين التّنظيم من طريق استطلاع انجذابات وتنافرات الأجزاء، وسائر تكهّنات العلماء. ليُحاول (إمرسون) بذلك ترسيخ قاعدته في شموليّة العقل وتواصله مع الطّبيعة وتلازمهما مع التّاريخ تنصّ على «إنّ العقلَ واحدٌ، وإنّ الطّبيعة مُتلازمة معهُ، والتّاريخُ ينبغي لهُ أن يُقرَأ ويُكتب».

كما ينتهي إلى أهميّة (الفرديّة)، والفرديّةُ تعني: إنّ كلّ فرد من البشريّة هو تجسيدٌ آخر للعقل الكلّي الجامع لكلّ الصّفات والحقائق، وإذا كان العقلُ الكلّي أو التّاريخُ في مجموعه يكمن في رجلٍ واحد؛ فإنّهُ في مجموعهِ ينبغي له أن يُفسّرَ بالتّجربة الفرديّة، وهذا المعنى يُعبّرُ عنه بالقول: «على أبي الهول أن يحلّ أحجيته بنفسهِ»[1].

---

(1) رالف والدو (إمرسون)، مقالات (إمرسون)- السلسلة الأولى والثّانية، ترجمة: أمل الشّرقي، عمّان، الدّار الأهلية للنّشر والتّوزيع، 1999، مقالة التّاريخ، ص 7 والّتي تليها.

رأيه في الأخلاق:

تتشابك جدليّة الأخلاق عند (إمرسون) بين الميتافيزيقيا العمليّة والتّكامليّة الّتي يقولها، وهي تعني: أنّه ما من شيءٍ كاملٍ بنفسهِ، بل الكلّ مُتكامل مع غيره، هـذا مبدأٌ أساسي من مبادئ (إمرسون) الفلسفيّة، وهو يُعبّرُ عن ذلك بالقول: «إنّ كـلّ خطوةٍ نخطوها في مجال الأفكارِ تُؤلّف بين عشرين فكرة مُتعارضة ظاهريًّا، بصـفتها جميعًا تعابير عن قانون أوحد». ويضربُ لذلك مثلاً بتميّز (أرسطو) عن (أفلاطون) حيثُ يعدّ كلّ منهما مدرسة قائمة بنفسها مُختلفة عن الأخرى؛ لكـن الإنسـان الحكيم -كما يصف- سوف يرى أنّ (أرسطو) (يفلطن)! وهـذا يخلـص إلى أنّ الأفكار المُتعارضة تُشكّل نهايتين متطرّفتين لمبدأٍ واحدٍ يرتكزُ على التّكامل[1].

هو يقول بذلك التّشابك انطلاقًا من فكرته الأساسيّة بأنّ هدف الحيـاة هـو العبور إلى **الأشكال أو النماذج المتعالية**[2]. ويرى أنّ الأخلاق تقـوم في أشـكال الحياة، وأنّ لها بداية، فأصل الأخلاق ملازم لأصل الحياة، وكما أنّ الحياةَ تتطوّر فإنّ الأخلاق تتطوّر أيضًا؛ ولكن تطوّرها في سياقٍ دائريٍّ، حيثُ يظهر أنّهُ يُعمّم رؤيـة راديكاليّة تشككيّة في الفضائل حين يذهب إلى فكرة عن ضرورة التخلّي أحيانًا عن الفضائل بدلاً من تطويرها، وذلك حين تُصبح فضيلة ما عبئًا ثقيلاً وعادةً مُحبطة في المجتمع، فحينئذٍ يكون التخلّي عنها أفضل من إصلاحها؛ لأنّ إصلاحها لن يكون إلاّ بمنـزلةِ مُسوّغٍ مُنمّقٍ لتلكَ الفضيلة المربكة، وهو يصفُ ذلك الإصلاح للأخـلاق *بالإصلاح المرعب*، ويقولُ عنه: «في كثيرٍ من الأحيان يجبُ علينا أن نتخلّـى عـن الفضائلِ بدلاً من إصلاحها، وأن نُلقيها بعيدًا في الحفرة نفسها الّـتي نَرمـي فيهـا الرّذائل»[3]. ويبدو هنا إنّها نـزعة برغماتيّة (نفعيّة) صريحة، حيثُ يُمكن تفهّمهـا في سياق مذهبه على أنّه لا يُفرّق بين الفضائل والرّذائل تفرقة ذاتيّة، بـل موضـعيّة

(1) المصدر نفسه، مقالات (إمرسون)، الدّوائر، ص 148 والّتي تليها.

(2) The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, ed. Robert Spiller et al, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, CW 314:.

(3) The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, ed. Robert Spiller et al, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, CW 2187:.

نفعيّة، فالرّذيلة الّتي تنفع المجتمع يُمكن له الأخذ بها، وسوف تكون فضيلة وقتيّة، في مقابل رمي الفضيلة الّتي تُعيق ذلك المجتمع أو تقف في طريق تقدّمه، ولا غضاضة في ذلك؛ لأنّ الفضائل والرّذائل عنده مُتكاملة دائريًّا، وهذا يعني أنّ (إمرسون) لم يعتنقْ الفكرة القائلة بكون الأخلاق مُطلقة وتنصّ على أنّ ما يُوخذ على أنّه فضيلة في أيّ وقتٍ يجبُ أن يكون في الواقع فضيلة مُطلقة أو دائمة، بل يراها نسبويّة[1]. الجانبُ المميّز لآراء (إمرسون) الأخلاقيّة هو: أنّه لا ينظر إلى قضيّة التخلّي عن فضيلة ما، بمفهومٍ سلبيّ، إذِ التخلّي لا يعني القطعيّة الكليّة، بل قد يُصار لتلك الفضيلة بعد أن يحصل تغيير جذري فيها، وإعادة جوهريّة لترتيبها، وكما كتب (إمرسون): «عمومًا، إنّ الشّرَ الّذي لا نستطيع أن نستسلمَ له يتحوّل إلى مُحسنٍ ومُتبرّعٍ لنا»، وقد كتب (نتشه) نظيرًا لذلك عبارته الشّهيرة: «ما لا يقتلني يجعلني أقوى». الفضائل تتقلّب دائريًّا عند (إمرسون) وليس صحيحًا لديهِ تسكينها أو قولبتها في ثُنائيّة معزولة عن بعضها بعنوانين كبيرين: **هذه فضيلة فقط وهذه رذيلة فحسْب، بل بعضهما قد ينبثق من الآخر**.

مع هذا، ومع أنّ (إمرسون) نفى إمكانيّة وضع نظام أخلاقي ساكن أو مُحدّد للأخلاق؛ إلاّ أنّه يقرّ بقيامه بتحديد مجموعةٍ من الفضائل والأبطال مقابل مجموعة من الرّذائل والأشرار في أعماله. مثلا في مقال «الدوائر» الرّذائل هي: أشكال الشّيخوخة، والفضائل هي: الطّموح لتقبّل الشّباب. في «عنوان مدرسة اللاهوت» الشّرير هو شبح الواعظ الوغد، وفي «الاعتماد على الذّات» الفضائل هي التّكفير... وهكذا دواليك.

رأيه في النّفس:

ذاتُ الفردِ هي الأصل، هذا مبدأ أصيل من المبادئ الرّاسخة في فلسفة (إمرسون)؛ ولذا تراه يرفع من قيمتها، ويُعلي من شأنها، ويُركّز على الجوانب الكامنة فيها. ينطلقُ من فكرةٍ أنّ الواحدة كامنة في النّفوس جميعًا، وأنّ ما ينبع من

(1) The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, ed. Robert Spiller et al, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, CW 2202:.

صميم النّفس يجد أثره في النّفوس جميعًا. من هنا، فعنده أن تُؤمن إن ما هو صادق لك، في قلبك أنت؛ صادق لجميع البشر، فتلك هي العبقرية؛ ولذا يَنصحُ قائلاً: «تلفّظ بقناعاتك الكامنة، فتُصبح مفهومًا كونيًّا؛ لأنَّ الأكثر عمقًا يتحوّلُ إلى الأكثر ظُهورًا». هذا التصوّر يجد له تمثّلاً في فضائل موسى و(أفلاطون) و(ميلتون) وسواهم، وجوهر تلك الفضائل يعود إلى أنّهم لا ينطلقون من الكتب والتّقليد، ولا يتحدّثون عمّا فكر به الآخرون بل بما فكروا به هم أنفسهم.

يعتقدُ (إمرسون) أنّنا حين لا نترقّب أفكارنا، ولا نتعرّف إليها، أو نتمسّك بها حين تُومض كشعاعٍ من نورٍ في أذهاننا؛ فإنّنا سنشعر بالأسى حين نسمع غريبًا يقولها -بالضّبط- ما فكّرنا به وشعرنا فيه، ووقتئذٍ سوف نُرغم أن نتناول بخجلٍ رأينا نحنُ من يدِ شخصٍ آخر. علينا أن نتمسّك بانطباعاتنا التّلقائيّة وإلاّ فستعود إلينا مجللة بالاغتراب.

ويرى (إمرسون) أنّ المُجتمعَ يتآمرُ على الرّجولة الموجودة في كلّ فرد من أفرادهِ، وصورة التّآمر تتمثّل في عنوان الفضيلةِ الّتي يراها المُجتمع بمعنى **الامتثال**، في حين **الاعتماد على النّفس** هو نقيضها. المُجتمعُ -وَفْقًا له- لا يُحبّ الحقائقَ والمبدعين، وإنّما يُحبّ الأسماء والعادات والتّقاليد، والرّجولة تقتضي أن يكون الإنسان مُنشقًّا عن ذلك؛ وهذا يعني أنّ المُجتمع إذا عارض إرادة شخص وأراد ذلك الشّخص أن يكون مبدعًا أو رائدًا أو مُقدّسًا لقانونه الطّبيعي؛ فعليهِ أنْ يعتمدَ على نفسهِ بأن يُواجه كلّ أنواع المُعارضة كما لو كان كلّ شيء عداهُ زائلاً. من هنا، فمن يُريد أن يرقى دكّة الإبداع فينبغي له أن لا يُعاق باسم الخير، إنّما عليه أن يكتشفَ إنْ كان في الأمر خيرًا حقًّا.

من هذه الفكرة، ينطلقُ ليُحدّد موقفه الفلسفيّ من الخير والشّر فيُقرّر أنّ الخيرَ والشّر ليسا سوى أسماء قابلةٍ جدًّا لأنّ تخلع على هذا الشّيء أو ذاك؛ الخيرُ الوحيدُ هو ما يُلائم الشّخص نفسه، والشّر الوحيد ما يُعارضه، فما من قانونٍ يُمكن أن يكون مُقدّسًا لدى الفرد غير قانون طبيعته.

يشدّ (إمرسون) الأنظار إلى الذّاتِ وتقدير خياراتها كثيرًا، فيذهبُ إلى التّشديد على أنّ الأهميّة الفعليّة تكمنُ فيما يجبُ على المرء أن يُفكّر فيه، ويعمله،

وليس ما يُفكّر فيه النّاس ويتوقّعون القيام به. وهذه مُهمّة شاقّة حقًّا، إذ وعلى حدّ تعبير (إمرسون): «من السّهل أنْ تحيا في هذا العالم تبعًا لما يراهُ العالم، ومن السّهل أنْ تحيا في العزلة وَفْقًا لما تراه لنفسك؛ ولكن الإنسان العظيم هو ذلك الّذي يُحافظ وسط الحشد وبمُنتهى العذوبة على استقلاليّة العزلة».

يهتمّ (إمرسون) بتلك الهمسات الدّاخلية الّتي تمرّ في حياة النّاس دون أن يتوقّفوا عندها كثيرًا، بل تمرّ خاطفة في خواطرهم، ومنها تلك الهمسة الّتي يتحدّث فيها المرء مع نفسه بشأن الممارسات الاجتماعيّة الّتي لا قيمة واقعيّة لها في حياته، ويجعلها في الواجهة. يُريد منّا التمعّن بها وأخذها في الاعتبار، بل والامتثال لها والثّقة فيها، فإذا لمح المرء في نفسهِ مُمارسة اجتماعيّة لا جدوى لنفسه فيها من القيام بها، مثل: اتباع كنيسة ميّتة، أو الالتحاق بجمعيّة إنجيليّة ميّتة، أو التّصويت لحزبٍ عظيمٍ مع الحكومة أو ضدّها... أو ما إلى ذلك؛ فعليه -وَفْقًا لـ (إمرسون)- ألاّ يتردّد في مُعارضتها، أو مُخالفتها- أو لا أقلّ من اللاامتثال لها؛ لأنّها في الحقيقة ميّتة في نظر ذلك الشّخص، وجلّ ما يناله منها هو أنّها تُبدّد قوّته، وتهدر وقته، وتُشوّش الانطباعات في شخصيّته.

على الإنسان -كما ينصح (إمرسون)- أن يُدرك أيّ نوعٍ من الخداع الأعمى الّذي تمثّله لعبة الامتثال هذه، إنّها تُلبسنا من ضمن ما تلبسنا **الوجه الاحمق للثناء**، وهي: تَجربة مُخزية تَبعًا لوصف (إمرسون)، إذ فيها نُساير الحالة الاجتماعيّة ببذل الابتسامة المغتصبة الّتي نصطنعها عندما لا نرتاح لصحبةٍ ما، أو عندما نردّ بها على مُحادثة لا تُثير اهتمامنا. هنالك لا تتحرّك العضلات بتلقائيّةٍ بل بتعمّدٍ وضيعٍ مُغتصب، تنشد عند حدودِ الوجهِ بإحساسٍ من أشدّ أنواع الأحاسيس الكريهة.

إنّ سير الإنسان في هذا المسار يُعرّضه لعدّة مخاطر- ومنها: أنّ العالم يُعاقب من لا يمتثل للاعفويّته بسوطِ استيائه، وهذا الأمر يتطلّب مرونة كبيرة تُشبه الطّريقة الّتي يُعامل بها الرّب استياءاتٍ مُماثلةٍ بصفتها شيئًا تافهًا لا شأن له. القضية الأخرى الّتي تُواجه المرء هي **قضيّة الثّبات**، أو الاحترام لكلمةٍ أو فعلٍ صدر عنّا في الماضي، ونعلمُ أنّ أعين الآخرين رأته، ونكره أن نُخيّب ظنّهم فينا، وهذا جانب

يستنكره (إمرسون) مُتسائلا: لماذا يجبُ عليك خشية أن تُناقض شيئًا قلته في هــذا المكان العام أو ذاك؟ إنّ هذه الخشية تقود -تَبَعًا لتفسير (إمرسون)- إلى **الثّبــات الأحمق**، وهو ليس أكثر من بعبع للعقول الصّغيرة، حيثُ يُقدّسه صغار السّياســيّين والفلاسفة والكُهّان. أمّا الرّوح العظيمة -كما يرى (إمرسون)- فلا شــأن لهــا بالثّبات. عبِّر عمّا تُفكّر به اليوم بكلماتٍ قوية، وعبِّرْ غدًا عمّا يحمله الغــد مــن أفكار، وبكلماتٍ قويّةٍ أيضًا، حتّى وإن عارضت كلّ ما قلته اليوم، وهنا ستكون على يقين من أنّ النّاس ستُسيئ فهمك؛ ولكن هل تلك الإساءة شديدة السّــوء؟ لقد أُسيء فهم (فيثاغورس)، و(سقراط)، و(يسوع)، و(لوثر)، و(كوبرنيكوس)، و(غاليلو)، و(نيوتن)، وكلّ روح نقيّة حكيمة تجسّدت في جسد -على حد تعبير (إمرسون)- فأن تكون عظيمًا يعني أن يُساء فهمك.

يُحاول (إمرسون) أن يُوقظ في النّفسِ شُعلة الثّورةِ على مــا هــو زائــفٌ ومُخادع، ليكسرَ جمودَ بعضِ الأقنعةِ الّتي يُواجه النّاس بعضهم بها، حتّى مع أقرب المقرّبين منهم، فتراه يُطالب لا بقول الحقيقة فحسْب، بل وبفعلها. إنّــه يُنــادي بالكفّ عن إرضاء توقّعات النّاس الّذين نتحدّث إليهم، وإيقاف مهزلــة الخــداع والانخداع المتبادل. يُريد منّا أنْ نقول للأب، والأم، والزّوجة، والأخ، والصّــديق، وأي إنسان: لقد عشت معكم لحدّ الآن تبعًا للمظاهر، ومن الآن فصاعدًا لن أطيع أيّ قانون آخر غير القانون الأزلي، القانون الأسمى. نعم، ســوف أســعى إلى أن أُغذّي والدي، وأعيل أسرتي، وأكون الزّوج العفيف؛ ولكنّي سأفي بهذه العلاقات بطريقةٍ جديدةٍ غير مسبوقة. إنّي أتنصّل من عاداتكم على أن أكون نفسي، لــيس بوسعي -بعد الآن- أن أكسر نفسي من أجلكم، ولا أن أكسركم. إذا قابلتموني بالمثل فسأحبّكم وإلاّ فلــن أوذيكــم وأوذي نفســي بــالاكتراث المنــافق. إنّ مصلحتكم، ومصلحتي، ومصلحة جميع البشر أن نعيش في الصّدق، مهمــا طــال مكوثنا في الأكاذيب. إنّ (إمرسون) يعتقدُ أنّ ذلك يتّسق مع منطقــه الخــاص، ويظنّ أنّ لجميع الأشخاص منطقهم الخاص أيضًا، وهــم عنــدما ينظــرون إلى منطقةِ الحقيقةِ المطلقة، سيلتمسون له الأعذار ويُدركون مُسوّغاته، بل ويفعلــون الشّيء نفسه.

لكن، من يستطيع فعل ذلك بالطّريقة الّتي يصفها (إمرسون)؟ هل يتصوّر أنّ هذا الفعل بمقدور أيّ كان؟ في الواقع ليس (إمرسون) بالسّذاجة الّتي تجعله يقرأ النّفس البشريّة بهذا الاستسهال، وعلى العكس من ذلك يرى أنّ المرء الّذي ينزع عنه الدّوافع العاديّة للإنسانيّة ويتصدّع لوضع ثقته بنفسه بوصفه سيّد مُهمّاته يحتاجُ إلى أن يكونَ فيه شيء إلهي، ساميًا هو قلبه، مُخلصة إرادته، صافيًا بصره؛ من أجل أن يكون حقّ المبدأ، والمجتمع، والقانون نفسه، وأن يكون الغرض اليسير عنده في قوّة الضّرورة الحديديّة لدى الآخرين.

مرّة أخرى، يبدو لنا هذا الإنسان وكأنّه خارقٌ وليس من طبيعةِ البشر أو مُساويًا لهم، والحقيقة عند (إمرسون) ليست بهذه الحدّية المقيّدة بالمعاني الحرفيّة التي قد تتبادر إلى الأذهان. فعلى سبيل المثال شخص مثل هذا ينبغي له أن يُصلّي؛ ولكن عن أيّ صلاةٍ يتحدّث (إمرسون)؟ ينتقدُ (إمرسون) الصّلاة التقليديّة الّتي يتوقّع فيها المصلي أن تأتيه إضافة خارجيّة بسببِ فضيلةٍ خارجيّةٍ، وبتعبير آخر: ينتقدُ أن يتوجّه الإنسان إلى الله ليأتيه بقوّةٍ خارجيّةٍ كي تُغيّر من حالهِ أو شأنه، إنّ هذه الممارسة -تَبعًا لـ (إمرسون)- تُضيّع نفس المصلي في متاهاتٍ لامتناهيةٍ ما بين الطّبيعي والخارق، وما بين التأمّلي والإعجازي. بل يرى أنّ الصّلاة الحقيقيّة هي: في قيام الإنسان بالله، في جميع أفعاله، **فصلاة الفلاّح** مثلاً، ليس برفع كفّه للسّماء كي ينبت الله الزّرع من عند نفسه، بل في ركوعه في حقله ليعشبه، **وصلاة المجذف** في ركوعه مع ضربة مجذافه، وهكذا دواليك، فمثل هذا النّمط من الصّلاة هي الصّلوات الصّادقة الّتي تسمع عبر الطبيعة. وفقًا لرُؤيته تلك يتقرّر لديه أنّه «ما ان ينوحد الإنسان بالله حتّى يكف عن التوسل»، ولَمَ قد يتوسّل إذا كان يرى صلته بربّه حاضرة في جميع الأفعال؟ إنّ شخصًا يحيا بهذه الطّريقة هو من النّوع الّذي يرى أنّ فيه شيئًا إلهيًّا. من هذا المنظور، يُقرّب المسافة بين النّاس والحقيقة المتعالية الّتي يدعوهم للتحقّق بها.

من جهةٍ ثانيةٍ، ينتقدُ نوعًا من الصّلاة تقوم على تعظيم ملكة النّدم والسّخط على الخطأ ويصفها بالصّلاة الكاذبة، إذ هي برأيه تدلّ على نقصٍ في الاعتماد على الذّات. فما الّذي يُمكن أن يُقدّمه النّدم من الدّفع نحو الإمعان في زعزعة الإرادة؟

انصرف إلى عملك وسيأخذ إصلاح الضّرر مساره على الفور. هذا هو التّوجّه العملي الّذي ينبغي أن تُعالج به الأمور للمُضي قُدُمًا، لا التّوقّف في الزّمن عند لحظةٍ ما، والغرق في ماضيها. وَفْقًا لهذا المنظور يُنكر على المتعاطفين مع المكسور تعاطفهم أيضًا، إذ عنده أنّ التّعاطف الّذي نُبديه حين نأتي إلى المنتَحبين ونجلس ونبكي من أجل مرافقتهم، هو في المستوى نفسهِ من الوضاعةِ الّتي أوقعوا أنفسهم فيها، وبدلاً من ذلك يُطالب بأن ننقل لهم الحقيقة بطريقةٍ يُشبّهها بالصّدمات الكهربائيّة العنيفة، فهذا من شأنهِ أن يُعيدهم إلى التّواصل مع عقلهم. وهذا ليس مُجرّد تصوّر جاف أو أخرق أو بعيد عن التّعاطف الإنساني، بل له مصداق ناجع يشهدُ له الجميع، إذ لطالما قابل النّاس الرّجل الّذي يتلقّى الشّدائد والأهوال والأخطاء بقوّةٍ وعزيمةٍ لا تهتز، بالتّرحاب، ولطالما حيّته جميع الألسن، وتُوّج بكلّ المكارم، وتتبّعته كلّ العيون بشغف. ولِمَ يُفعل معه ذلك؟ لأنّه ثبتَ في مكانهِ واحتقرَ النّدم والانكسار واستهجان المستهجنين، وقد قيل في ذلك: «نحو الفاني الصامد يخف الخالدون المباركون».

إنّ (إمرسون) يُولي قضيّة النّفس وضرورة تنشيط القوّة الذّاتيّة الفرديّة بالغ الاهتمام في فلسفتهِ الّتي صبّت جلّ اهتمامها في مُحاولةِ كشف جميع المعوقات الّتي تقف في طريق انبثاقها على وجهٍ عمليٍّ في حياةِ الفرد، ومن ثَمَّ المجتمع بوصفهِ مجموعة من الأفراد. من المعوقات الّتي تسلب الطّاقة الإيجابية من النّفس وتجعلها عضوًا ثانويًّا في الحياةِ: قضيّة الاعتماد على ما سوى النّفس، فقد صار النّاس يتطلّعون صوب المؤسّسات الدّينيّة، والمتعلّمة، والمتمدّنة، بصفتها حُرّاسًا لما تُزوّدهم به تلك المؤسّسات -ومن ضمنها الحكومة -من ملكيّات خارجيّة، أي: ليست ذاتيّة. وانتقل النّاس من الدّفاع عن أنفسهم إلى الدّفاع عن تلك المؤسّسات، وهذا بنظر (إمرسون) ليس بسليم لأنّه لا ينسجم مع الطّبيعة. إنّ اعتمادنا على هذه الأمور الخارجيّة يقودنا -بنظر (إمرسون)- إلى عبوديّة احترام الأرقام؛ أي الحشود والكميّات على حساب الذّات. تجتمع الأحزاب السّياسيّة في مؤتمراتٍ غفيرةٍ، وبالطريقةِ نفسها يَعقد المصلحون المؤتمراتِ ويُصوّتون ويُقرّرون في حشودٍ كبيرةٍ، وكلّما زادَ الحشدُ، يشعرُ الشّاب بأنّه صار أقوى ممّا كان عليه من قبل، بزيادة ألف

جديدة من الأعين والأذرع. وهذا ما يستنكره (إمرسون) ويُنادي بعكسهِ تمامًا، فيرى أنّ الإنسان عندما يطرح الدّعم الخارجي ويقف وحيدًا، عند ذاك تظهر قوّته الذّاتيّة الحقيقيّة لا المستعارة.

بالمثل، ينتقد الإيمان بالحظّ والرّكون إليه، فعنده أن انتصارًا سياسيًّا، أو شفاء لمريض لك، أو عودة لصديق غائب ترفع معنوياتك، فتعتقد أنّ الأيّام الطّيبة مُقبلة عليك. لا تُصدّق ذلك! لا شيء يمنح نفسك السّلام سواك.. هذه رسالة (إمرسون)، الذّات، النّفس، الفرديّة، هي: الأساس للإمساك بتلابيب الحقيقة والمضي قدمًا بها في الحياة[1].

رأيهُ في السّياسية:

ترتكزُ فلسفة (إمرسون) في السّياسة على عددٍ من المبادئ، منها: إنّ أي مُؤسّسةٍ أو قانونٍ في الدّولةِ ليس إلاّ وسيلة وضعها رجلٌ مُحدّدٌ لُمواجهةِ حالةٍ مُعيّنة، وجميعها قابلة للتّغيير، وبالمقدرةِ خلق أفضلِ الوسائل، وبالنّتيجة؛ تأتي أهميّة المُواطن في الدّرجة الأولى، لا القانون أو المُؤسّسة. وهو يُعبّر عن ذلك بصيغةٍ مُختصرة مفادها: «لا لأزليّة الدّولة».

إلى ذلك فهو يستسخف المسلك الدّيمقراطي القائم على أساس التّصويت (مع أو ضد) سنّ القوانين أو تعديلها بشأن السّياسة، وطريقة الحياة، والسّكن، والتّجارة، والتّعليم، والدّيانة، إلخ...؛ إذ يرى أنّ ذلك يَفرض على الشّعب طريقة حياة آلية، فيرى أنّ هذا النّظام في التّقنين أشبه ما يكون بحبلٍ من الرّمال يتلاشى عند البَرم. وبدلاً من ذلك يرى ضرورة أن تتّبع الدّولة طبيعة المُواطن وتقدّمه لا أن تقوده، فالقانون يجبُ ألاّ يُبجَّل؛ لأنّه ليس أكثر من مُذكّرة. لماذا يستهين (إمرسون) بالقانون إلى هذه الدرجة؟ في الحقيقة موقفه ليس موجّهًا ضدّ القانون بحدّ ذاتهِ بقدر ما هو مُوجّه إلى العقليّات الّتي تنتج القانون، إذ تراه يقول مُستنكرًا: «إنّنا نُؤمن بالخرافة، وبطريقةٍ ما نُبجّل القانون». إذ كيف يُمكن الثّقة بعقليّة ما؛

(1) مصدر سابق، مقالات (إمرسون)، مقالة الاعتماد على النّفس، ص 30 والّتي تليها.

لتنتجَ ما يُمكن تبجيله إذا كانت تلك العقليّة تُبجّل الخرافة أصلاً؟! ألا يستدعي ذلك في القانون، بدوره ليس مبجّلاً، إن لم يكن الوجه المنمّق للخرافة؟

لا يغفل (إمرسون) عمّا في القانون من قوّة؛ ولكنّه يُدرك ويُحاول أن يُوجّه الأنظار إلى أنّ تلك القوّة القانونيّة ليست ذاتيّة بل هي مُضافة من الخارج، أي من كميّة البشر الّذين يُصادقون على القانون ويُرضخون أنفسهم لحكمه. من هنا فهو يصفُ عمليّة التّشريع القانوني بأنّها عمليّة إيجاد لما يذلّ موجده (القانون موجود ليذل). كلّ ذلك من وجهة نظرهِ مُخالف للطّبيعة الّتي يجب على الإنسان أن يتّسق معها وينسجم مع مساراتها؛ لأنّها ليست ديمقراطيّة ولا ملكيّة ولا مُقنّنة، إنّما هي مُستبدّة، ولا يُمكن خداعها أو ثنيها عن أيّ دفعةٍ من دفعاتِ سلطتها من طريق مُحاولات أبنائها، وعلينا أن نتماشى معها؛ لأنّ مُحاولات السّير بها ضمن قوانين لا تعترف بها ستبوء بالفشل، عاجلاً أو آجلاً.

يُنبّه (إمرسون) إلى المفارقة أو الفجوة بين النّظرية السّياسيّة والتّطبيق العملي لها، إذ وَفْقًا للنّظريّة السّياسيّة الّتي ينتقدها، فإنّ: القوانين تأخذ الأشخاص والملكيّات بعين الاعتبار، بوصفهما الهدفين اللّذين تحميهما الحكومة. ووفقًا للنّظريّة فإنّ القانون ينصّ على: أنّ جميع الأشخاص يمتلكون حقوقًا مُتساويةً نظرًا لكونهم مُتماثلين في الطّبيعة، وعندما نأتي إلى التّطبيق على أرض الواقع نجد أنّ حقوق الملكيّة غير مُتساوية إطلاقًا، إذ ثمّة رجل لا يملك سوى ثيابه، ورجل آخر يملك بلدةً. مَا يرمي إليه (إمرسون) هنا هو: أنّ القانون حين وُضع ضِمن سياقِ المساواةِ بين الجميع أهمل المجالات الّتي تنطوي على كلّ أنواع التدّرج الّتي تخضع للميزات الّتي تتباين بين الأشخاص وتعني أنّ النّاس -بالضّرورة- غير مُتساوين.

يُوضّح (إمرسون) فكرته بالمثال الآتي: *لابان* شخصٌ يملك الماشية والقطعان، وهو يحتاج إلى الحماية من ضابط الشّرطة مثلاً؛ ولهذا فهو يدفعُ له الضّريبة من أجل ذلك، أمّا *يعقوب* فهو شخصٌ لا ماشية له ولا قطعان؛ لذا فليس لديه ما يخشاه، فهو لا يدفع ضريبة للضّابط. ثمّ نأتي لنتساءل: هل ينبغي أن يكونا متساويين في انتخاب الضّابط؟ يبدو أنّ ضرورة الضّابط لـ*لابان* غيرها لـ*يعقوب*، فكيف يُمكن القبول بالتّساوي هنا؟ ما يُشير إليه (إمرسون) هو

وجود ثغراتٍ لا يمكن للقانون ردمها، فهو بقدر ما يُلبّي ضرورة لقطاع؛ فإنّه يتسبّب بضررٍ لقطاعٍ آخر، فمثلاً: حين استقرّ الرّأي بأن يكون للمالكين حقّ انتخابي أكبر من حقّ غير المالكين انطلاقًا من المبدأ الإسبارطي القائل: «بدعوة ما هو عادل مُتساويًا، لا بدعوة ما هو مُتساوٍ عادل»، فإنّ هذا الأمر أتاح للأغنياء أن يتجاوزوا عن الفقراء وأن يقوهم في حالةِ الفقر، وقد رافق ذلك إحساس غريزي -كما يرى (إمرسون)- غامض وغير مُحدّد، بأنّ كامل هيكل الملكيّة، بموجب هذا الشّرط، مُضرّ، وأنّ تأثيره على الأفراد مُذلّ ومُسيء، وأنّ الملكيّة يجب أن تأتيَ بعدَ الأشخاص لا قبلها، وأنّ غاية الحكومة العُليا هي: حماية النّاس لا ملكياتهم.

في جانبٍ آخر، يذهبُ (إمرسون) إلى القول بعدم صلاحيّة نقل صيغة الحكم الّتي تتسم مع حالة اجتماعيّة مُعيّنة إلى حالاتٍ اجتماعيّةٍ أخرى. ففي أمريكا مثلاً: النّاس شديدو التّباهي بالمؤسّسات السّياسيّة الّتي تُعدّ فريدة لكونها انبثقت من ذاكرة الأشخاص الأحياء، من شخصيّة الشّعب وظرفه، وهي بحسب (إمرسون) ليست الفُضلى؛ ولكنّها الكُثرى ملائمة؛ ولكن هذا ليس مُسوّغًا لنقل هذه الصّيغة بمزاياها المحليّة إلى المجتمعات الأخرى، فما يصلحُ في المجتمعات الدّيمقراطيّة لا يصلح في المُجتمعات الّتي عملت فيها الدّيانة على تكريس الملكيّة، فتكون الملكية أصلح لهم بالطريقة الّتي لا تكون الملكيّة أصلح للمجتمعات الدّيمقراطيّة. وهو يقرّ بلا مواربة بأنّ المؤسّسات الّتي أُنشئت لتتماشى مع روح العصر، غير مستثناةٍ من النّواقص الفعليّة الّتي عابت الصّيغ الأُخرى.

ينتقدُ (إمرسون) الحِزبين الكبيرين في أمريكا انتقادًا لاذعًا، فيرى أنّ الرّوح الرّاديكاليّة الأمريكيّة مُدمّرة وغير هادفة، فهي غير مُحبّة، وليست لديها أهداف بعيدة المدى، وإنّما تنبعُ تدميريتها من الكراهيّة والأنانيّة. وفي الجانبِ الآخر، ينتقدُ الحزبَ المحافظ، الّذي يضمُّ الجزءَ الأكثرَ اعتدالاً واقتدارًا من السّكان، فيصفهُ بالحزب الجبَان الّذي لا يتطلّع إلى صالحٍ حقيقي، ولا يضع جريمة، ولا يقترح سياسة كريمة، ولا يبني، ولا يكتب، ولا يرى الفنونَ، ولا يُحرّر العبيد، ولا يُصاحب الفقير أو الهندي أو المُهاجر. ويذهبُ إلى التّحذير من أنّ العالم لا يتوقّع

من الحِزبَين في حالة وصولهما إلى السّلطة شيئًا لمصلحةِ العلم، أو الفنّ، أو الإنسانيّة، وبما يتناسب مع موارد البلد.

ثمّ ينطلق (إمرسون) في طرح تصوّر قد يصحّ وصفه بأنّه مُغرق في المثاليّة، وذلك حين يذهب إلى القول: إنّ العلاج الشّافي لسوء استخدام الحكومة الرّسميّة هو: ظهور الفرد أو الشّخص الحكيم، الّذي لا تُعدّ الحكومة القائمة إزاءه إلاّ تقليدًا هزيلاً، فهو كالشّيء الّذي تميلُ إلى استنباطه كلّ الأشياء، وهو غاية الطّبيعة والتّتويج النّهائي لملكها. عنده إنّ الدّولة مُقدّمة لتربية الإنسان الحكيم، وبظهور الإنسان الحكيم تنتهي الدّولة، أي: أنّ ظهور الشّخصيّة يجعل الدّولة غير ضروريّة، فالإنسان الحكيم هو الدّولة، وهو لا يحتاج إلى جيشٍ، أو قلعةٍ فهو يحبُّ النّاس كثيرًا، لا رشوة، ولا ولائم، ولا بلاط من أجل اجتذاب الأصدقاء إليه، لا أرضيّة تقتضي الأفضليّة، ولا ظروف تُعطي الأرجحية، وهو لا يحتاج إلى مكتبه؛ لأنّه لا يُمارس التّفكير، ولا كنيسة، لأنّه نبي، ولا قانون لأنّ لديه المشرّع، ولا نقود لأنّه هو القيمة، ولا طريق لأنّه في بيته أينما حلّ، ولا تجربة لأنّ حياة الخالق تشعّ منه، وتطلّ من عينيه، ليس لديه أصدقاء شخصيّون لأنّ الشخص الّذي يملك سحرَ استخلاص الصّلاة والتّقوى من جميع البشر لا يحتاج إلى من يرعاه ولا يخصّ إلاّ قلّة بمُشاركة الحياة المصطفاة والشاعريّة، إنّ العلاقة الّتي تربطه بالنّاس ملائكيّة...[1].

آراء أخرى له:

- **رأيه في تحرير العبيد**: وقفَ "إمرسون" وبقوة يُكافحُ العبوديّة، وكان يقول بتحرير العبيد؛ لكن آراءه تلك لم تكن مُعلنة على الملأ، بل كان مُتردّدًا في إلقاءِ المُحاضرات حول الموضوع، وكان في ذلك الوقت أكثر نشاطًا بشأن إلغاء عقوبة الإعدام، غير أنّه اندفع يصدحُ يُكافحُ الرّق في عددٍ من المُحاضراتِ الّتي ألقاها في سنواتِ ما قبل الحرب الأهليّة. أكثر من ذلك، دعا "جون براون" إلى منزله وصوتوا

(1) المصدر نفسه، مقالات (إمرسون)، مقال السّياسة، ص 273 والّتي تليها.

"لأبراهام لينكون" عام 1860م؛ لأنّه كان يتّفق معهم بهذه الغاية؛ لكنّه شعر بخيبة أمل لاحقًا عندما رأى أن "لينكون" إن أكثر قلقًا بشأن الحفاظ على الاتّحاد من القضاء على العبوديّة[1]. وما إنّ اندلعتِ الحرب الأهليّة الأمريكيّة، حتّى انطلقَ "إمرسون" يجهرُ باعتقاده ضرورة التّحرير الفوري لجميع العبيد[2].

- **رأيهُ في الحرب:** في عام 1860م، نشر "إمرسون" مجموعته السّابعة من المقالاتِ تحتَ عنوان: "سلوك الحياة The Conduct of Life"، اشتبكَ فيه "إمرسون" مع القضايا السّاخنة الّتي كان من بينها: تبنّى فكرة الحرب كوسيلة للنّهضة الوطنيّة[3].
- **رأيه في الاستقلال الثّقافي:** تُعدُّ مُحاضرته "رجل العِلم الأمريكي The American Scholar" عام 1837م من أهمّ ما قدّمه، حيثُ نادى فيها باستقلالِ أمريكا الفكريِّ وباعتمادها على نفسها في بلورة ثقافة خاصّة بها[4].

في عام 1845م نَشرَ أحاديثه على نفقتهِ الخاصّة، طبع 500 نسخة بيعت في شهر، وفيها انطلق يدعو إلى الاستقلال في الطّباعة والنّشر الأدبي، حاثًا الأمريكيين على إنشاء مطابعهم والتّحرّر من الاستحواذ الأوروبّي على هذه المهنة، وقد وصفَ "جيمس راسل لويل James Russell Lowell" الّذي كان طالبًا في "جامعة هارفرد" في ذلك الوقت، هذا الحدثَ بأنّه "حدثٌ لا مثيل له ولا سابق في الحياة الأدبيّة الأمريكيّة"[5].

---

(1) McAleer, p. 575.
(2) Richardson, p. 547.
(3) Emerson, Ralph Waldo: The Conduct of Life, Boston, MA: Ticknor & Fields, 1860: 230.
(4) مصدر سابق، الموسوعة العربيّة، ص 522.
(5) Mowat, R. B. The Victorian Age. London: Senate, 1995: 83. ISBN 1-85958-161-7

- **رأيه في مُعتقداته الدّينيّة:** نبغَ "إمرسون" في مواعظــه الدّينيــةِ ونــالَ إعجاب الكثير، وإن لم يَفهم مواعظه كثيرٌ من الحضور؛ إلاّ أنّ الجميع أجمعوا على رقيّها. كان يعتقدُ أنّ المسيحيّة الحقّة تعتمدُ علــى التّأمّــل والغوص في أعماق الذّات والاتّصال بالرّوح، وليس علــى الأفعــال الجسديّة والشّعائر، وقد حصل بينهُ والمُشرفين على كنيسة الموحــدين Unitarian الّتي فضّلها على غيرها مُشادة حول هذا الموضوع أدّت إلى استقالته منها عام 1832 تمسّكًا برأيه[1]. وفي ذلك قال كلمته المشهورة "أُفكّرُ أحيانًا، لكي تكون كاهنًا جيّدًا، عليك تــرك الكهانــة، فقــد أصبحت أراها مهنة عتيقة، نحن في عصر متغير وما زلنا نُبجل النّماذج الميتة لأسلافنا"[2].

من أكثر مُحاضراته إثارة للجدل بين مُعاصريه؛ فهي الّتي ألقاها في عام 1838 في خريجي قسم اللاهوت في قاعة "هارفرد" للاهوت، إذ بدا واضحًا أنّهُ يُعلن فيها حربه على ما أسماه (بالمسيحيّة التّاريخيّة Historical Christianity) الّتي وصــفها بأنّها ديانة رجعيّة تُعنى بالطّقوس والقشور، وتضعُ وسيطًا بين المخلوق والخــالق، مُؤكدًا ضرورة نبذها والاستعاضة عنها بتصوّرٍ يرتكزُ على احترام أكــبر للــنّفس البشريّة وقدراها، وعلى إيجاد علاقة مباشرة ما بين النّفس والذّات الإلهية.

تطرّق في مُحاضرته إلى أنّ الكتابَ المُقدّس جعل يسوع يظهرُ لنا "نصف إله، كما في الأساطير الشّرقيّة أو الإغريقيّة الّتي تصف أزوريس أو أبولو"[3]. وقد أثــارَ حوله عاصفة من غضب الطّائفة البروتستانتيّة، فندّدوا به وعدّوه مُلحدًا، ومُسمّمًا لعقول الشّبان، فلم يُدعى لإلقاءِ كلمةٍ في "جامعة هارفرد" لمدّة ثلاثين عامًا، غــير أنّ موقفَ "إمرسون" كان تجاهلَ ذلك كلّه، والمُضي قدمًا في طريقه[4].

---

(1) The Implications of New Age Thought for the Quest for Truth: A Historical Perspective", Horn, p. 32

(2) Sullivan, Wilson (1972). New England Men of Letters. New York: The Macmillan Company. ISBN 0-02-788680-8. p. 6.

(3) Buell, p. 161

(4) Sullivan, p. 14

في **الغالب** كانت معتقدات "إمرسون" الدّينية تبـــدو متطرّفـــة (راديكاليّـــة radical) في ذلك الوقت؛ فقد كان يعتقدُ أنّ كلّ الأشياء لها نوع من الارتبـــاط المباشر بالله دونما حاجة إلى وساطة كاهن مثلاً، ناقدًا الكتاب المُقدّس، وقد ذهبَ مُنتقدوه آنذاك إلى اتّهامه بأنّه يُزيل المركزيّة الإلهيّة في الكون[1].

من أقوالهِ الهامة:

لإمرسون الكثير من الأقوال المتناثرة، وذات القيمة الفلســفية والاجتماعيــة الهامة، ومنها:

- أفضلُ أفكارنا هي ما أخذناه من الآخرين.
- افعلْ دائمًا ما تخاف أنْ تفعله.
- الصّديقُ من أستطيع التّفكير أمامه بصوتٍ مُرتفع.
- كلُّ عذبٍ فيه مرارةٍ وكلُّ شرٍّ فيه خير.
- إذا فقدتُ ثقتي بنفسي فقد أصبح الكون كلّه ضدّي.
- اختمْ كلّ يومٍ ولا تُفكّر فيه، فقد فعلت كلّ ما يُمكنك فعله.
- لن تكبرَ إلاّ إذا حاولت فعل شيءٍ يفوقُ ما سبق لك إجادته.
- من نِعَمِ الأصدقاء الحقيقيين أنّ باستطاعتك أن تبدو غبيًّا معهم.
- نحنُ أكثر حكمة ممّا نظن.
- تكمنُ الشّجاعةُ في القدرةِ على التّعافي.
- لتكنْ فاتحًا للأبواب لمن يأتونَ بعدك.
- ليسَ لشيءٍ خارج ذاتك سيطرة عليك.
- يكشفُ الخيالُ ما تُخفيه الحقيقة.
- خيرٌ لك أن تكون شــوكة في جنــب صــديقك مــن أن تكــون صدىً له.
- إذا جعلتَ نفسك دودة تزحفُ على الأرضِ فلا تَلُم مــن يدوســك بقدمه.

---

(1) Packer, 23.

- قد لا نتماثل؛ لكنّنا لا نختلف.
- لا ثوابت في الطّبيعة، وما الثّبات إلاّ كلمة تتعلّق بالدّرجات.
- إنّ طريقة الحياة الرّائعة إنّها تُعاش بالتخلّي.
- تظهرُ الحقيقة دون إعلانٍ سابقٍ عن وصولها.
- مُقابل كلّ شيءٍ خسرته فقد كسبت شيئًا آخر، ومُقابل كلّ شيءٍ كسبته فقد خسرت شيئًا آخر.
- أفضلُ إنجازٍ هو أن تكون الشّخص الّذي تُريد في عالم يُحاولُ جعلك الشّخص الّذي لا تُريد.
- يأتي إليك ما هو مثلك.
- أنْ تعيشَ وحيدًا فذلك خيارٌ غير ممكنٍ، وأنْ تعيشَ في المُجتمع فذلك خطأٌ فادح.
- غدًا يوم جديد، انسَ اليومَ وحَاول أنْ تبدأ الغدَ بإخلاصٍ لهُ فقط.
- أنْ تكون عظيمًا هو أن يُسَاء فهمك.
- يجبُ أن نملكَ أنفسنا قبل أن يملكنا الآخرون.
- كُنْ شخصًا ضروريًا لشخصٍ آخر.
- نحنُ -دائمًا- مُستعدّين للحياةِ لكن لم نحيا.
- هناك شجاعةٌ في كلّ شخصٍ؛ لكنّها تخونه لأنّه يبحثُ عن شجاعةِ شخصٍ آخر.
- في حال لم تُحاول فعل شيءٍ لم تعتاد عليه؛ فإنّك لن تنمو.
- ما نبحثُ عنه نجدهُ وما نتجنّبه يتجنّبنا.
- قالَ عن حبّه: "أنتَ لي عذابٌ لذيذٌ".
- كلُّ فنّانٍ كان هاويًا يومًا ما.
- الطّريقُ الوحيدُ لتحصلَ على صديقٍ هو أن تكونَ صديقًا.
- كعلاجٍ للقلق، فإنّ العملَ أفضل من شرب الخمر.
- نحنُ أكثرُ حكمة ممّا نعتقد.
- ليس هناك شيءٌ عظيمٌ تحقّق من دون حماس.

- مهما كانَ الطّريقُ الّذي تختاره فسوف تجد من يقول لك إنّه خاطئ، وفي ذلك الطّريق ستجد صعوبات تُحاول إقناعك بصحّة قول من انتقدك؛ لكن مُتابعة الطّريق حتّى النّهايةِ تحتاجُ إلى الشّجاعة.
- الحقيقةُ هي عنصرُ الحياةِ بالنّسبة لنا، ومع ذلك فإنّ الإنسان إذا شدّ انتباهه إلى وجهٍ واحدٍ من الحقيقةِ ووقف نفسه عليه لزمنٍ طويلٍ؛ فإنّ الحقيقة تتشوّه ولا تعود نفسها، إنّما تُصبح تشويهًا.
- في حديثِهِ عن النّجاح يقول: "أنْ تضحك كثيرًا وتفوز باحترام الأذكياء وحبّ الأطفال، وأن تحظى بتقدير النّقاد الأمناء وتتحمّل خيانة الأصدقاء، وأن تُقدّر الجمال وترى الأفضل في الآخرين وترغب في تحسين صورة العالم ولو قليلاً، سواء بتنشئة طفلٍ صحيحٍ أم زراعةِ حديقةٍ صغيرةٍ أم بتصحيحِ أوضاعٍ اجتماعيّةٍ أم أنْ تعرفَ أنّ حياةَ فردٍ قد صارت سهلة بسببِ وجودك؛ فهذا هو النّجاح.

سنواتهُ الأخيرة والوفاة

ابتداءً من عام 1867م، بدأت صحة "إمرسون" في التّدهور، قلّتْ كتاباته في المجلاّت، وفي وقتٍ مُبكر من صيف 1871م- أو في ربيع 1872م- عانى "إمرسون" من مُشكلاتٍ في الذّاكرة. وبحلول نهاية العقد كان ينسى اسمه في بعض الأحيان، وعندما كان يسأله شخص ما عن شعورهِ كان يجيب: "حسنًا.. لقد فقدتُ قدراتي العقليّة لكنّي ما زلت ممتازًا"[1].

في 24 يوليو 1872م، اشتعلتِ النّيرانُ في منزل "إمرسون" في "كونكورد"، وقد هبّ الجيران والأصدقاء لُمساعدتهِ في إطفاء الحريق، وجُمعت لهُ بعد ذلك مساعداتٌ ماليّة لإعادةِ إصلاحه[2].

بينما كان يُعاد بناء المنزلِ، سافر "إمرسون" في جولته الثالثة فذهب إلى "إنجلترا" و"مصر" برفقة ابنته "إيلين "Ellen، بينما بقيت زوجته "Lidian" في

(1) McAleer, 629.
(2) Richardson, 566

منـــزل القسّ القديم حيثُ عَرض عليهم الإقامة فيه حتّى يكتملَ بناء منـــزلهم[1].

عاد "إمرسون" وابنته إلى الولايات المتّحدة على مـــتن السّـــفينة "أولمبـــوس Olympus" برفقة صديقه "تشارلز إليوت نورتن" Charles Eliot Norton في 15 ابريل 1873م[2].

وفي 21 ابريل 1882م، اكتشف الأطباء أنّه يُعاني من التهابٍ رئويٍّ. وكـــان أن تُوفي بسببه في 27 أبريل 1882م[3].

دُفِنَ "إمرسون" في "كونكور، ماساشوستس"، وقد وُضِعَ في حلبابٍ أبـــيضٍ قدّمهُ النّحات الأمريكي "دانيال تشيستر"[4]"Daniel Chester.

خلاصةُ القول

تأثّر "إمرسون" بـــ "ميشيل دي مونتين Michel de Montaigne"، "إيمانويل سودنبورغ Emanuel "Swedenborg، "هيغل" Hegel، "أفلاطون" Plato.

بينما خلفت أعماله أثرًا واضحًا في "إميل أرمان" Émile Armand، "هارولد بلوم Harold Bloom"، "إيفان كـــانكر Cankar Ivan"، "إميلـــي ديكنســـون Emily Dickinson"، "إيما غولـــدمان" Emma Goldman، "ولـــيم جـــيمس William James"، "روبـــرت موزيـــل" Robert Musil، "فريـــدريك نيتشـــه Friedrich Nietzsche"، "مارسيل بروست Marcel Proust"، "هنـــري ديفيـــد ثورو Henry "David Thoreau، "والت ويتمان" Walt Whitman، وغيرهـــم. وانتشرَ تأثيرُها على المُفكّرين والكتّاب في الولايات المُتّحدة الأمريكيّة وحول العالم وصولاً إلى الوقتِ الحاضر.

من الواضح إنّ تأثير "إمرسون": "على روح مُعاصريه لـــيس عقائـــديًّا ولا ثقافيًّا، بل هو بالدّقة التّأثير الذّاتي"[5] فضلاً عمّا تركه من بصماتٍ لا على أفكاره

---

(1) McAleer, 618
(2) Richardson, 566
(3) Richardson, 572
(4) McAleer, 662
(5) M. Mint, in: Emerson, Ogledi, Beograd, 1980, p. 129

الّتي اتّسمت بالعمق والغنى والتّشعب فحسب؛ بل على الأسلوب أيضًا، فجاءت جملهُ سهلة التّركيب، سلسة العبارة ومُحدّدة المعنى؛ إلاّ أنّ علاقات أفكاره وجزئيات فلسفته بعضها ببعضٍ كثيرًا ما تُحيّر القارئ وتُضفي الغموضَ على نصوصه، من دون أن يقفَ ذلك في وجه التّأثير العميق الّذي سيكون لهُ على الفكرِ في أمريكا وخارجها. لعلّ الجانب الأكثر أهمية في حياة "إمرسون" أنّهُ أخذَ على عاتقهِ حمل راية الإصلاح والاستقلال الفكري لبلاده. وقد ذهب كثيرٌ من النّقاد إلى تسمية هذه الحقبة الزّمنية، الّتي تُعرَفُ -أيضًا- بـ (عصر النّهضة الأمريكيّة)، بعهد (إمرسون وجماعته) مُؤكّدين بذلك دور "إمرسون" الرّائد.

شارل ساندرس بورس
البراغماتي والظاهراتي والسميائي 1839-1914

د. عبد الله بريمي
جامعة مولاي إسماعيل مكناس
الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية –المغرب

1 - حياته

ولد شارل ساندرس بورس Charles Sanders Peirce في كامبريدج، ماسشوسيتس العاشر من شتنبر سنة 1839. وكان والده بنيامين بورس عالم رياضيات شهيرا وأستاذا في جامعة هارفارد. تلقى شارل ساندرس بورس تكوينا متينا في العلوم التجريبية والرياضيات والمنطق والفلسفة. تخرج من جامعة هارفارد في عام 1859، واشتغل لمدة ثلاثين عاما بمهمة المسح الجيوديسي، حيث تحديد مواقع الضبط على سطح الأرض واستخدام طرق الرصد الفلكي لتثبيت مواقع النقاط بالنسبة لخطوط الطول ودوائر العرض. ودراسة المد والجزر لتعيين مستوى المقارنة في المنسوب وعمل الخرائط، وكذلك إجراء عمليات الرصد المغناطيسي وعمل المحطات لدراسة مقدار الانحراف المغناطيسي، وتحديد المسافات باستخدام أجهزة القياس.

نشر العديد من الأبحاث العلمية في المنطق والفلسفة والفيزياء والرياضيات والبصريات والجيوديسيا... وهي أبحاث تم جمعها في كتاب *Photometric Researches* سنة 1878 وهو الكتاب الوحيد الذي نشر في حياته، والذي أكسبه الاعتراف الدولي بين علماء الفيزياء الفلكية. وما بقي من أعماله فقد نشر بعد وفاته.

اشتغل مدرسا مساعدا لمادة المنطق في جامعة جون هوبكنز ما بين سنوات 1878و 1884 وبعدها أستاذا مكلفا بإلقاء محاضرات في فلسفة العلوم في جامعة هارفارد. ومع هذا كله ورغم كل المحاولات المتكررة التي قام بها، فلم يتم الاعتراف به أستاذا جامعيا رسميا، حتى أقيل من منصبه سنة 1891.

رحل شارل في سن الثامنة والأربعين إلى مدينة ميلفورد بولاية بانسيلفانيا وهناك عاش حياة الفقر والبؤس حيث غياب دخل قارّ يؤمن له قوت يومه و لم يكن له أن يواجه قساوة المرحلة سوى بكتابته لبعض الأبحاث والتقارير العلمية والفلسفية ومساهمته في صناعة قاموس بالدوين الفلسفي والنفسي ما بين 1901 و1902، Dictionary of Philosophy and Psychology de Baldwin، كما حافظ على علاقته المتينة التي جمعته بالسيدة ويلبي Welby والتي من خلالها وعبر المراسلات بينهما استطاع بلورة وتطوير نظريته السميائية وكان ذلك بين سنوات 1903 و1911.

توفي شارل في ميلفورد في التاسع عشر أبريل سنة 1914 معزولا لم يكن اسمه متداولا بين عامة الناس رغم غزارة إنتاجاته الفكرية. وبعد وفاته قامت زوجته ببيع كل مخطوطاته لجامعة هارفارد، نشر جزء منها في Collected Papers و Elements of Mathematics.

2 - بعض أعماله

1- PEIRCE, Ch. S. (1931-1935), **Collected Papers**, vol. 1-6, Cambridge), Harvard University Press.

2- PEIRCE, Ch. S. (1958), **Collected Papers**, vol. 7-8, Cambridge, Harvard University Press.

3- PEIRCE, Ch. S., **Collected Papers**, édition eléctronique, InteLex (http://www.nlx.com)

4- PEIRCE, Ch. S. (1982-1999), **Writings of Ch.S. Peirce: A chronological Edition**, Bloomington, Indiana University Press (6 vol. parus).

5- PEIRCE, Ch. S. (1992), **Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898**, Cambridge, Harvard University Press.

6- PEIRCE, Ch. S. (1992), **The essential Peirce: selected philosophical Writings**, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

7- PEIRCE, Ch. S. (1998), **The essential Peirce: selected philosophical Writings**, vol. 2, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

وقد ترجم منها إلى اللغة الفرنسية

1- PEIRCE, Ch. S. (1978), **Écrits sur le signe** (rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle), Paris, Seuil.

2- PEIRCE, Ch.S. (1984), **Textes anti-cartésiens** (présentation et traduction de J. Chenu), Paris, Aubier.

3- PEIRCE, Ch. S. (1995), **Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge** (traduction par Ch. Chauviré, p. Thibaud et Cl. Tiercelin), Paris, Cerf.

كتابات حول بورس

4- J. Buchler, Ch. Peirce's Empiricism, Routledge & Kegan Paul, 1939

5- C. Chauviré, Peirce et la signification, P.U.F., Paris, 1995

6- G. Deledalle, Théorie et pratique du signe, introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce, Payot, Paris, 1979

- Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien, J. Benjamins, Amsterdam-Philadelphie, 1984

-Lire Peirce aujourd'hui, De Boeck, Bruxelles, 1990

7- J. K. Feibleman, An Introduction to Peirce's Philosophy, Interpreted as a System, Harpers, New York, 1946

8- W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism, Penguin Books, Harmondsworth, 1952
9- E. C. Moore & R. S. Robin dir., Studies in the Philosophy of C. S. Peirce, 2e sér., Univ. of Massachusetts Press, Amburts, 1964
10- M. G. Murphey, The Development of Peirce's Philosophy, Harvard Univ. Press, 1961
11- P. Thibaud, La Logique de Charles S. Peirce, Univ. de Provence, Aix, 1975
12- C. Tiercelin, La Pensée-signe: études sur C. S. Peirce, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993
13- P. p. Wiener & F. H. Young dir., Studies in the Philosophy of C. S. Peirce, ibid., 1952.

3 - فلسفة بورس

3-1 البراغماتية

على الرغم من اهتمامات شارل ساندرس بورس بالمنطق والرياضيات والبصريات وفلسفة العلوم...، فإنه لا بد من الإقرار بوصفه مؤسس المذهب البراغماتي، pragmatism رفقة زميله وليام جيمس وبعض الأصدقاء المنتمين للنادي الميتافيزيقي Metaphysical Club والبراغماتية هو الاسم الذي حاول بورس نفسه تغييره إلى "pragmaticism" سنة 1905 لينحت لنفسه نسقا فلسفيا متفردا وتحديدا اصطلاحيا مغايرا.

وترتكز براغماتية بورس pragmaticism على أساس مفاده أن قيمة المفهوم تتبدى فيما يترتب عليه من آثار عملية ونتائج واضحة وملاحظة. ذلك "أن تصورنا لموضوع ما، حسب بورس، ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أقلّ ولا أكثر." فالبراغماتية عنده بدلاً من أن تركز على مقدمات الأفكار، فإنها تركز على النتائج المترتبة على تلك الأفكار، فهي تُوجه نحو الاهتمام بالأشياء النهائية وبالنتائج ومن ثم، هي لا تعنى بالسؤال عن ماهية الشيء أو أصله بل عن نتائجه، فتوجه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل.

وهناك فكرة أساسية عن البراغماتية تتبدى في كون الاعتقاد هو الذي يؤهل الفرد ويعدّه للقيام بالفعل. ولقد عمم شارل ساندرس بورس المبدأ، فلم يعد مهماً عنده الاصطلاح أو الفكرة التي ليست صورة حسية. إنما أثر هذا الاصطلاح في المحسوسات. أي في التجربة والملاحظة، انطلاقا من سياقات توجهها، وعليه فالفكرة التي تقود إلى العمل هي الفكرة الصالحة والحقيقية. وقد أوضح بورس هذا في دراسته الشهيرة كيف نجعل أفكارنا واضحة How to Make Our Ideas Clear 1878 مبينا أن الفعل هو غاية كل فكرة. وإن أحد رهاناته هو البرهنة على قدرة الفلسفة وعلى بعدها العملي في التعاطي مع قضايا الإنسان، وقيمتها لن تكون واضحة أكثر إلا في ارتكازها على مبادئ رياضية.

وقد عرف بورس في فلسفته بتركيزه على العدد "ثلاثة" وبغض النظر عن العلوم فقد ميز بورس بين ثلاثة أصناف فلسفية هي: **الظاهراتية (في تجلي الظاهرة وتحققها)، والعلوم المعيارية (التي تبحث في معايير العلاقات بين الظواهر كالجمال والحق والخير) والميتافيزيقا (ما هي حقيقة الظاهرة).**

ويميز بورس في **الظاهراتية** بين ثلاث مقولات هي:

الأولانية firstness مقولة الأحاسيس والنوعيات المجردة والغامضة.

الثانيانية secondness مقولة الوجود والوقائع.

الثالثانية thirdness الفهم والفكر والضرورة والقانون...

ويميز في **العلوم المعيارية** بين ثلاثة علوم كذلك هي: علة الجمال aesthetics وعلم الأخلاق ethics وعلم المنطق logic.

ويميز في **الميتافيزيقا** بين المتافيزيقا العامة (الأنطولوجيا) general metaphysics (ontology) والميتافيزيقا الدينية religious metaphysics والميتافيزيقا الطبيعية physical metaphysics.

3-2 الظاهراتية أو الفانيروسكوبيا

لكي ندرك كنه إنتاج دلالة ما، علينا أن نعود حسب بورس إلى التجربة الإنسانية البسيطة الأولى. ويُصطلح على هذه العودة "بالإيديوسكوبي"(*) idéoscopie؛ أي العلم الذي يقوم «بوصف وتصنيف الأفكار المنتمية إلى التجربة العادية، إنها الأفكار التي تظهر بكيفية طبيعية في ارتباطها بالحياة العادية دون الاهتمام بصحتها أو بعدم صحتها»[1]. هذه التجربة تدلّنا على أن كل ما يحيط بالذات الإنسانية لا يخرج عن نطاق العلامة، كما لا يمكن أن يُدرك وفق التصور البورسي إلاّ من خلال تداخل ثلاث مقولات ظاهراتية أساسية، تُدرس ضمن علم عام أسماه بورس "الظاهراتية"(*) أو "الفانيروسكوبيا" Phanéroscopie.«والفانيروسكوبيا هي وصف الظاهر Phanéron؛ وأقصد بالظاهر، المجموع الكلي لكل ما هو حاضر في الذهن، بأية صفة وبأية طريقة، دون اعتبار ما إذا كان هذا يتطابق مع شيء واقعي أم لا»[2]. بمعنى آخر إن الفانيروسكوبيا هي دراسة الظواهر، في الاتجاه الذي تفكّك فيه هذه الأخيرة إلى

(*) الملاحظ أن أيّ قول جديد لا يثبت أقدامه إلاّ بأن يبتدع لنفسه مصطلحات جديدة ويعدّل في دلالة المصطلحات العامة والمتداولة كشرط لإثبات الجدّة الفلسفية. وهذا ما قام بإنجازه شارلساندرس بورس، حيث عمد إلى إقحام كلمات جديدة للتعبير - في رأيه - عن أفكار جديدة. للمزيد يمكن العودة إلى:

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, rassembles, traduits et commentes par Gérard Deledalle, ED. Seuil, Collection, L'ordre Philosophique, Paris, 1978. p. 22.

(*) تجعل ظاهراتية بورس من ظاهراتية كانط أصلا ومنطلقا لها، وليس ظاهراتية هوسرل، ولكي يميزها بورس عن ظاهراتية كانط وظاهراتية (هيگل)، فقد أعطاها اسم "الفانيروسكوبيا" وفهمها وحددها بألفاظ تتماشى مع واقعيته بدون أن تتضمن أيّ نـزعة سيكولوجية، وذلك من خلال رسالة وجهها إلى وليام جيمس "باعتبارها وصفا لما هو حاضر في الذهن أو الوعي كما يظهر في مختلف أنواع الوعي، وهي المرتبطة بالعدد ثلاثة لا أقلّ ولا أكثر". للمزيد يمكن العودة إلى:

GERARD (DELEDALE): THEORIE ET PRATIQUE DU SIGNE, Introduction à 'la sémiotique de C. S. Peirce, pAYOT, PARIS, 1979 p. 16/17.

(2) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 67.

ثلاثة أنماط أو مقولات أولية تسمح بإعادة تأليف الظاهرة من جديد. إذ يتم النظر إلى الظاهرة بوصفها نوعية وإمكانا بالنظر إلى خصائصها الذاتية والأحادية، دون اهتمام بما تحيل وتدلّ عليه، ثم بعد ذلك يُنظر إليها كشيء موجود مجسد في وقائع وأشياء في بعدها الثاني، ثم تُدرك في الأخير على شكل قوانين ومفاهيم توجّه وتتحكّم في الموجودات والوقائع بوصفها أشكالا دلالية وتوسطية تؤلّف بين الأول والثاني.

يظهر مما تقدّم، أن ظاهراتية بورس تعمد إلى وصف خاصيات الظواهر وإدراج هذه الأخيرة ضمن مقولات تتلبّس الوجود بوصفه نوعية ووجودا وقانونا أو ضرورة. ويبدو واضحا، أن الطابع الظاهراتي المميز لنظرية المقولات، هو التركيز على التجربة الإنسانية في أبعادها الفردية والجماعية، الثابتة والمتحركة. كما أن كل القضايا والإشكالات المطروحة للتداول، تتعلق أساسا بنمط بناء ومعقولية معطيات تلك التجربة. فما يجربه الإنسان، وما ينتجه من أفكار وحقائق ينبغي أن يُفهم بوصفه خلاصة أو حصيلة لتفاعل محدّد بين ثلاثة مستويات أو مقولات أساسية. وقد اصطلح بورس على تسمية هذه المقولات: الأولانية والثانيانية والثالثانية.

1-2-3 المقولات الفلسفية

الأولانية: مقولة الإحساس والنوعية

يحدد بورس الأولانية في قوله:

«الأولانية هي نمط كينونة الشيء كما هو في ذاته إيجابا دون اعتبار لشيء آخر. ولا يمكنها أن تكون إلاّ إمكانا»[1]. وتشير هذه المقولة إلى اللحظة المجردة للشيء. ولا يمكن لهذا الشيء أن يفهم إلاّ في ذاته. ولإعطائنا محتوى أكثر تحديدا وتدقيقا لهذه المقولة، فإن بورس يقول عنها إنها مقولة الشعور والأحاسيس والنوعيات. فهي تشتمل على نوعية الظواهر؛ كالأحمر والأخضر والخشن واللّيّن ...، كما تشتمل على أحاسيس الحزن والفرح والانفعال والخوف والألم ...

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 70. Et 22.

ويُشترط في هذه الأحاسيس والنوعيات أن تكون مبهمة وغامضة وغير محددة؛ «فالحمرة مثلا قد كانت قبل العثور على شيء أحمر في الكون، إنها عبارة عن إمكان نوعي موضوعي. إن الحمرة في ذاتها، حتى ولو تجسّدت، هي بمثابة شيء موجب وأصيل»[1]. هذه النوعيات لا تملك هوية محددة، ولا يمكن التفكير فيها بصورة متمفصلة، ولا يمكننا معها أن ننتج دلالة. فهي لا تتحدد إلا من خلال خصائصها الذاتية بعيدا عن تجسيدها في وقائع مادية، فالحمرة كما سلف موجودة في الأذهان قبل وجود قلم أو معطف أحمر مثلا في الأعيان. وعلى هذا الأساس، «فالإحساس هو نوع من الوعي الذي لا يتطلّب أيّ تحليل أو أية مقارنة ولا أية سيرورة كيفما كان نوعها، كما لا يتجسد لا كليا ولا جزئيا في واقعة ما يمكن من خلالها تمييز مجال وعي ما عن آخر»[2].

إن العيش داخل الأولانية، معناه العيش داخل عالم لا زمني بدون حدود ولا قيود، فهي مقولة الممكنات التي لم تتشكّل بعد. إن الأمر، داخل هذه المقولة، يتعلق بامتلاك تصور عن الكينونة في كليتها وشموليتها وفي حضورها الأصلي والمباشر والعفوي في غياب أسباب وعلل وجودها. «فالمعطيات الموصوفة داخل الأولانية بحكم احتماليتها قد تتحقق وقد لا تتحقق، وقد تتجسد في شيء آخر أو تظل مجرد إمكان، إن هذا لا يمس من جوهرها ولا يعدّله. إنها المخيال الذي تقتله الثالثانية ولكنه يبعث من جديد من رماده لكي يغزو الثالثانية ويغنيها. إنها عامة، ولكن عموميتها ليست من طبيعة قانونية بل من طبيعة الهلامي والسديمي»[3].

الثانيانية: مقولة التجربة والصراع والواقعة

يحدد بورس الثانيانية في قوله: «الثانيانية هي نمط كينونة الشيء كما هو في علاقته بثانٍ، دون اعتبار لثالث كيفما كان نوعه»[4]. ومضمون هذه المقولة هو

---

(1) Ibid, p. 70.

(2) Ibid, p. 84.

(3) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس مجلة علامات العدد 1 السنة الأولى ربيع1994.، ص 6.

(4) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 22.

التجربة الصافية، ودورها يكمن في تجسيد المعطيات الموصوفة داخل الأولانية في أحداث ووقائع محددة. فهي مقولة التخوم والحدود والوجود والتجربة والصراع والواقعة، وكلّ ما يتم إنتاجه في الزمان والمكان بكيفية محددة.

إن الثانيانية تقتضي الأولانية، فالأحاسيس والنوعيات لا توجد إلاّ في علاقتها بثانٍ. فهي بذلك مقولة الوجود، «والوجود هو نمط كينونة الشيء الذي يوجد في تعارضه مع شيء آخر. فالقول بوجود طاولة ما، معناه القول بكونها صلبة، ثقيلة، كثيفة، ورنّانة، بمعنى آخر إنها قادرة على إحداث آثار مباشرة في الحواس، كما أنها تنتج آثارا فيزيائية محض مثل انجذابها إلى الأرض (مما يعني كونها ثقيلة)، ومقاومتها الدينامية لأجسام غريبة (مما يعني امتلاكها قوة لمقاومةٍ سلبية؛ مقاومة الأشياء الصلبة مثلا)، ومقاومتها الضغط (مما يعني كونها مرِنة وليّنة)، وامتلاكها لطاقة حرارية ما،... والقول بوجود طاولة شبح إلى جانبها لا تستطيع التأثير في الحواس، ولا إحداث أيّ آثار فيزيائية من أيّ نوع ما، معناه الحديث عن طاولة متخيلة. إن الشيء الذي لا يتعارض مع غيره، لا يمكن أن يوجد»[1]. بهذا الشكل، نتحدث عن الثانيانية بوصفها مقولة الإدراك الحسي، فهي تعيّن بكيفية جيدة عالم الأحداث والظواهر محققة في موضوعات مادية محسوسة عكس ما كانت عليه في الأولانية. إنها مقولة الصراع، «وأقصد بالصراع، الفعل المتبادل بين شيئين دون اعتبار لثالث، أو دون اهتمام بأيّ أداة أو وسيلة كيفما كان نوعها، وبشكل أخص قانون هذا الفعل»[2].

إذا كانت المعارف المتولدة عن الأولانية معارف غامضة وبسيطة ومجردة ، لأنها معارف مفصولة عن سياقها الزمني والمكاني، فإن الثانيانية تحدّ من هذا الطابع المطلق؛ فهي تجعل الغامض واضحا والمجرد محسوسا والبسيط مركبا وتجعل الإمكان وجودا عينيا؛ «ودخول الوجود معناه دخول الفضاء ودخول الزمن، من المتواصل إلى اللامتواصل، ومن الغموض واللبس والإبهام إلى الوجود،

(1) GERARD (DELEDALE): COMMENTAIRE, IN Ecrits sur le signe, p. 209.

(2) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 95.

أي الأحاسيس والنوعيات مجسدة في وقائع محددة»[1].

«إن الثانيانية هي مقولة الواقعي، والفردي والتجربة والواقعة والوجود: وجود الشيء ووجود الحدث والفكرة والوضعية والحلم المدرك. إنها مقولة "الهنا" و"الآن" وما يتم إنتاجه في مكان وزمن محددين، وهي مقولة القوة في بعدها الخام، والجهد الذي يصطدم بمقاومة، إنها مقولة الفعل وردّ الفعل»[2]. إن الثانيانية، هي مقولة التجربة المجسدة في فعل قابل للإدراك، هذا الفعل لم يتحول بعد إلى فكر.

إن الأول والثاني غير كافيين لإنتاج دلالة، لهذا لا بدّ من حضور العلاقة باعتبارها شرطا حقيقيا لتبرير نمط الإحالة والتنظيم. «فالعلاقة الدينامية بين الأول والثاني، تُظهر كائنا فرديا خارج مدار التجربة. غير أن هذه العلاقة منظورا إليها في بساطتها لا تموضع الأشياء إلا في كينونتها المنتظمة ووجودها اللحظي والفردي. وهذه الأشياء توجد هنا لا أقل ولا أكثر. ومع ذلك فهي تترابط فيما بينها، لتولّف نسقا. إن الماضي يوجد في الحاضر، والحاضر ينفتح على المستقبل. كما أن الأول والثاني غير كافيين بتاتا لإنتاج دلالة وغير كافيين كذلك للتخلص من مقتضيات الذات الإنسانية في أبعادها الزمنية والمكانية»[3]. فإذا كانت الأولانية مقولة دالة على الإمكان، والثانيانية مقولة دالة على الوجود والتجربة الصافية، فإن تحديد كل ما يتعلق بتنظيم التجربة الإنسانية من خلال المقولتين لن يكون كافيا لإنتاج دلالة، ما دام هناك غياب لفكر وقانون وضرورة يوجه ويؤطر ويبرر العلاقة بين المقولة الأولى والمقولة الثانية. وهو ما يعني بقاؤنا في مرحلة قائمة على عملية ربط عرضي بين إمكان ووجود ليس إلاّ. ولهذه الغاية لا بد من دخول عنصر ثالث يكون مسؤولا عن تبرير هذه العلاقة ويقوم في الوقت نفسه بالكشف عن القانون الذي يجعل من تحقق الإمكان داخل الوجود أمرا ممكنا. إن هذا العنصر هو الثالثانية.

---

(1) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 7.

(2) Nicole (Evereat_Desmedt): Le Processus Interprétatif **Introduction à** la sémiotique de C. S. Peirce; Ed; Mardaga Editeur, 1990.; p. 35.

(3) Enrico (CARONTINI): L'ACTION DU SIGNE, ED, Louvain - la-neuve1984, p. 18.

الثالثانية: مقولة الفكر والدلالة والقانون

يتلخص مضمون هذه المقولة، في كونها تربط الأولانية بالثانيانية، وتبرر العلاقة بين الأول والثاني، فلا يمكن للأول أن يحيل على الثاني إلاّ بتوسط الثالث الذي يضعهما في علاقة. بذلك نتحدث عن الثالثانية بوصفها مقولة التوسط الإلزامي. والتوسط معناه جعل الأول يحيل على الثاني وفق قاعدة تشتغل كقانون. هذا القانون لا يظهر إلاّ عبر وقائع تجسّده في الثانيانية؛ هذه الوقائع نفسها تحيّن كلّ نوعيات الأولانية[1].

فالثالثانية هي مقولة الضرورة والفكر والدلالة والقانون. وهي حسب دولودال «مقولة عامة مثلها في ذلك مثل الأولانية، غير أن عمومية الأولانية ترتبط بالإمكان، في حين ترتبط فيه مقولة الثالثاتية بالقانون، فهي مقولة العلاقة المفكّر فيها، ليس في طابعها المجرد، بل في ارتباطها بالفعل المستقبلي، إنها مقولة الإسناد العلمي التي تقتضي أولا وثانيا وتضعهما في علاقة ... وهي مقولة التوسط بامتياز: مقولة العلاقة بين المفاهيم، ومقولة الاستمرارية ... والدلالة»[2]. إن الثالثانية هي مقولة السنن الثقافي والرمزي واللغوي، وبفضلها يستطيع الإنسان الإمساك بالثاني (الأحداث والوقائع مجسدة) وبالأول الذي لم يتشكّل بعد (الإمكان والنوعيات). وبالتالي، فهذا الإنسان لا يحيا في الأولانية ولا في الثانياتية، وإنما يحيا في الثالثانية بوصفها معطى رمزيا، حيث يشتغل الرمز كسيرورة توسطية. من ثمّ لا يمكن للإنسان داخل الثالثانية أن يوجد أمام الحضور المباشر للأشياء، إذ يبدو أن الثانيانية تتراجع كلّما تقدّم النشاط والأشكال الرمزية (الثالثانية). ومؤدى ذلك أن المعرفة الإنسانية، في طبيعتها معرفة رمزية، أي معرفة ثالثانية. «إن الإنسان لا يعيش في عالم مادّي خالص، بل في عالم رمزي. واللغة والأسطورة والفن والدين هي عناصر من هذا العالم. إنها الخيوط المختلفة والمتنوعة الناظمة لنسيج الرمزية والتجربة الإنسانية. وكل تقدّم في فكر الإنسان وتجربته يقوّي هذا النسيج

(1) Nicole (Evereat_Desmedt): Le Processus Interprétatif, op. cit., p. 35/36.
(2) GERARD (DELEDALE): COMMENTAIRE, IN Ecrits sur le signe, p. 209/210.

ويعقّده. ولا يمكن للإنسان، بعد الآن، أن يوجد أمام الحضور المباشر للواقع، ولا يمكن أن يتقابل معه وجها لوجه، لأن الواقع المادّي يتراجع كلّما تقدّم النشاط الرمزي. إن الإنسان، بشكل من الأشكال، يبتعد عن إقامة علاقة مع الأشياء نفسها، ويتقابل مع نفسه على الدوام. إنه مُحاط بأشكال لسانية وصور فنية ورموز أسطورية وطقوس دينية بحيث لا يستطيع رؤية أيّ شيء ولا معرفة أيّ شيء دون تدخّل هذا العنصر الوسيط الاصطناعي، سواء تعلّق الأمر بالممارسة أو التنظير. إن العالم العملي للإنسان (عالم الممارسة) ليس عالم وقائع وأحداث خامّ حيث يعيش وفق رغباته وحاجاته المباشرة، بل إنه يعيش أهواءه وأحلامه وسط الانفعالات الخيالية، إنه يعيشها في الأمل والرّهبة والأوهام والحقائق»[1].

يحيا الإنسان داخل الثالثانية، إنه يسبح في كون من العلامات، هذه العلامات تبنين طريقة تفكيره وأفعاله وكينونته؛ إذ الإنسان يصل إلى الأولانية والثانيانية عبر مصافي الثالثانية. ولم يكن بوسع هذا الإنسان داخل الثالثانية أن يقوم بأيّ شيء أكثر من بناء عالمه الخاص، وهو عالم رمزي يجعله قادرا على فهم وإدراك تجربته وتأويلها وتنظيمها وجعلها تجربة كلية. وما ينظّم هذه التجربة في كليتها، هو نفسه ما يعطي ميلادا للدلالة ويحكم مسيرها.

وبناء على ما سبق، «فإن أداتنا للوصول، بوضوح إلى الواقعي وإلى الممكن (المخيال) هو الفكر الرمزي. إن الرمزية تعود إلى الثالثانية: نظام الفكر واللغة والثقافة. إن هذا النظام هو أداتنا للوصول إلى الثانيانية والأولانية: الواقعي والممكن، وثمن هذا التمييز سيكون هو الانزياح. فالإمساك بالواقعي وبالممكن والتمييز بينهما يفترض خلق نوع من التباعد»[2]. بمعنى آخر، فنحن لا نستطيع إدراك العالم مباشرة، ولا يمكن أن نقول عنه أيّ شيء في غياب نظام أو شكل ثقافي ورمزي (لغة، دين، أسطورة، علم وفن...)؛ أي في غياب مقولة الثالثانية، إحدى المقولات الجوهرية في ظاهراتية بورس.

---

(1) Cassirer (E): Essai sur l'homme. Paris Minuit, 1975, p. 43/44.

(2) نيكول (إفرات - دسمدت): "الرمزية والمخيال والواقعي" ترجمة وتقديم سعيد بنگراد مجلة علامات العدد 3، السنة 1995 ص 70.

إن الأولانية هي مقولة النوعية والثانيانية هي مقولة الحدث والواقعة والثالثانية هي مقولة الفكر واللغة والقانون، هذه المقولات الثلاثة هي جزء لا يتجزأ من مجموع التجربة الإنسانية.

تمكننا هذه المقولات الثلاث من التعرّف على العلامة، بوصفها الوجه الآخر لعمليات الإدراك، وعلى الكيفية التي تشتغل بها. فإذا كانت الأولانية تحيل على الثانيانية عبر توسط الثالثانية (النوعيات والأحاسيس تتحقق في وقائع عبر قانون يضمن استمرار الإحالة وتحديد وجودها في المستقبل)، فإن العلامة أو السيرورة السميائية عند بورس لا تخرج عن هذا المنطق فهي تشتغل وفق نفس المبدأ: مبدأ الثلاثية ومبدأ الإحالة.

4 - نظريته في العلامة (السميائيات)

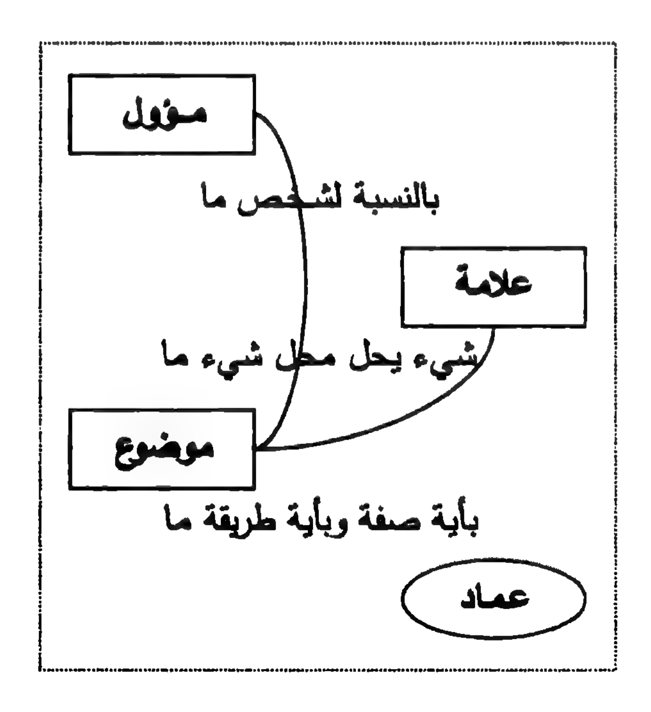
مفهوم العلامة: البناء العام وآليات الاشتغال

إن الحديث عن العلامة في تصور بورس، وعن طرق صياغتها وأشكال تداولها هو حديث عن النشاط الإنساني باعتباره بؤرة مركزية منتجة للعلامات ومستهلكة لها في الوقت نفسه. فهذا النشاط لا يقف فقط عند حدود إنتاج موضوعات ثقافية يلقي بها للتداول والاستهلاك، بل إنه يدرجها أيضا ضمن أنساق تعطيها أبعادها وتحققاتها المستقلة. لذلك فالعلامة من حيث الوجود والاشتغال ليست وحدة تهتم بتعيين الأشياء والوقوف عند حدودها فحسب، إنها بالإضافة إلى ذلك تهتم بتأويلها، إذ هي في الأول والأخير نمط في بناء التجربة الإنسانية. من هنا نستطيع القول، إن الآليات الإدراكية هي في الوقت نفسه آليات اشتغال الحالات التي تقودنا إلى توليد وتأويل العلامات.

بناء على ذلك، تكون العلامة إذن، هي الوجه الآخر لأواليات الإدراك، والإدراك في منشئه وفي منطلقاته الأصلية هو معرفة مبنية على افتراضات تستند بدورها إلى معرفة سابقة من أجل إنتاج معرفة مضافة، لذا لا يمكن تصور سيرورة تأويلية معزولة وخارجة عن عمليات الإدراك هاته سواء كان إدراكا "للأنا" أو إدراكا للعالم والمحيط الخارجي الذي تتحرك داخله هذه "الأنا". إن

هذا الإدراك لا يتم دفعة واحدة، بل هو إدراك يتم بوسائط ويستند في إنتاج دلالاته إلى عجلة التسنين الثقافي والرمزي. لهذا فكل شيء يمكن أن يشتغل بوصفه علامة، فالتجربة الإنسانية كما سبقت الإشارة، تشتغل بكافة أبعادها كمهد للعلامات؛ لحياتها ولنموها ولموتها أيضا. فالإنسان منتج للعلامات وهو أول ضحية لها.

ويعرف بورس العلامة في قوله:«إن العلامة، أو الماثول، هي شيء يعوّض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأيّة صفة وبأيّة طريقة. إنها تتوجّه إلى شخص ما، أي تخلق في ذهن هذا الشخص علامة موازية أو ربما علامة أكثر تطورا. وهذه العلامة التي تخلقها أسميها مؤوّلا للعلامة الأولى. وهذه العلامة تحلّ محلّ شيء ما: موضوعها. إنها لا تحلّ محلّ هذا الموضوع، تحت أيّة علاقة كيفما كانت، بل عبر الإحالة على فكرة أطلقت عليها أحيانا عماد الماثول»(1).



(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 121.

إن هذه الدينامية (ماثول يحيل عل موضوع عبر مؤول أي سلسلة الإحالات) هي ما يشكل في سميائيات بورس ما يطلق عليه السميوزيس؛ أي السيرورة المؤدية إلى إنتاج الدلالات وتداولها، وهي المسؤولة عن العلاقة السميائية التي تربط الماثول بالموضوع عبر الأشكال التوسطية التي يقوم بها المؤول.

«إن العلامة، هي كلّ ما يحدِّد شيئا آخر (مؤوِّلها) ليحيل على موضوع تُحيل عليه هي نفسها (موضوعها) بنفس الشكل، ويصبح المؤوِّل بدوره علامة وهكـــذا دواليك في إطار سلسلة لامتناهية»[1].

فالأمر يتعلّق، إذن، بعلاقة ثلاثية، وهي في عمقها علاقة سميائية خاضعة لمبدإ التنظيم والتركيب.

إن هذه العلامة تضع للتداول ثلاثة عناصر: ماثول (أول) يحيل على موضوع (ثان) عبر مؤول (ثالث)[*]. ويصبح هذا الأخير بدوره علامة تنبثق عنه سلســـلة لامتناهية (نظريا على الأقل) من الإحالات.

---

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 126.

(*) لقد اكتفيت فقط بالإحالة على التوزيع الثلاثي العام الذي يتحكّم في البناء العام للعلامة، لأن هذا التوزيع هو الذي يشير إلى مجمل التوزيعات الفرعية الأخرى. ذلك أن العلامة نفسها تنتمي في إطار السيرورة السميائية إلى مقولات وإلى أنواع وإلى أقسام فرعية ومختلفة من العلامات. هذا الانتماء تحدّده شروط ومقتضيات الإحالة؛ إذ يُنظر إلى العلامة في علاقتها بذاتها بوصفها أولى وفي علاقتها بموضوعها بوصفها ثانية وفي علاقتها بمؤولها بوصفها ثالثة. فبالنسبة لعلاقة العلامة مع ذاتها، فإنها تبقى كما هي في استقلال عن موضوعها وعن مؤولها. وبوصفها أولى، فإنها ستدخل في باب الإمكان أي (**علامة نوعية**)، و(**علامة فردية**) واقعية تخرج من دائرة الغموض والتعميم إلى التجسيد المحدّد في الزمن والمكان بوصفها ثانية، و(**علامة قانونية**) بوصفها ثالثة؛ أي علامة مسنّنة خاضعة لمبدإ العرف والعادة وهي التي تمكّن من ربط الأولى بالثانية. وبالنسبة لعلاقتها مع موضوعها فإنها إما أن تشبهه أو تشير إليه باعتماد السياق أو تحدّده بموجب قاعدة أو قانون ما، وهي على التوالي (**أيقونة**)، و(**أمارة**)، و(**رمز**). وبالنسبة لعلاقتها مع مؤوّلها، فإنها بكل بساطة تُدرك أو تُمثّل غير متجاوزة حدود الإمكان الأولاني (**خبر**) أو تتجاوز ذلك إلى الفعل والتجربة كشيء يؤسّس لعلاقة أو لوجود واقعي انطلاقا من معطيات منطقية (**تصديق**) أو يتمّ تأويلها عن طريق الاستدلال بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ أي باعتماد الافتراض والاستقراء والاستنباط (**حجّة**). للمزيد أنظر: Ecrits sur le signe

«إن العلامة أو الماثول، هو بمثابة شيء أول يقيم علاقة مع ثانٍ يسمى موضوعه، وهي علاقة ثلاثية أكثر أصالة بحيث يمكنه تحديد ثالث يسمى مؤوله، وذلك بأن يقيم مع موضوعه نفس العلاقة الثلاثية التي يقيمها هو نفسه مع هذا الموضوع نفسه. إن هذه العلاقة الثلاثية، هي علاقة أصيلة؛ أي أن عناصرها مجتمِعة ومرتبطة فيما بينها بطريقة لا يمكن معها لهذه العلاقة أن تتحول إلى علاقات ثنائية»[1].

استنادا إلى هذا وجب النظر إلى العلامة بوصفها وحدة ثلاثية المبنى غير قابلة للاختزال في عنصرين كما هو الحال عند سوسير في الدال والمدلول. «فإذا كان سوسير يصر على استبعاد المرجع من تعريفه للعلامة ويعتبره معطى غير لساني، فإن بورس ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى. فبناء العلامة يرتكز في تصوره عل فكرة الامتداد التي تجعل من الكون بكل مكوناته وحدة لا تنفصم عراها. فما يؤثث الكون ليس أشياء مادية، بل علامات، ونحن لا نتحاور مع واقع مصنوع من ماديات، بل نتداول هذا الواقع من خلال وجهه السميائي "إننا نحيا داخل كون رمزي، (...) وبقدر ما يزداد النشاط الرمزي يتراجع الواقع"»[2]. لا تنتج العلامة عند بورس دلالة أحادية ومكتفية بذاتها ولا يمكن أن تُطرح وتُعزل بعيدا عن تحققاتها، إنها تولّد عددا من التمثيلات المتسلسلة، يمكن النظر إليها بوصفها سيرورة تدليلية منتجة لمعرفة أكثر عمقا وتطورا. ولا يمكن للذات الإنسانية أن تفكر خارج هذه السيرورة. هذا يعني أن الأشياء المرتبطة بالتجربة الإنسانية والتي تشتغل باعتبارها علامة، يتم تداولها كذلك بوصفها سيرورة سميوزيسية تتحدد كتكثيف لهذه التجربة والممارسة بكل أبعادها وتجلياتها الذهنية والعملية.

على هذا الأساس فإن تعريف العلامة، كما ورد عند بورس، لا ينفصل عن تعريف السميوزيس. والسميوزيس هي الوجه الآخر لعمليات الإدراك، مما يجعل منها سيرورة ترهن وتستعيد المقولات الفلسفية الإدراكية الظاهراتية التي تحكم كل

---

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 147.

(2) سعيد (بنگراد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2003.، ص 61.

الوقائع في "الآن" و"الهنا". وخارج هذه السيرورة لن تحيل الوقائع سوى على قضايا مجردة عالقة عارية من التاريخي والتسنين الثقافي؛ أي عارية من الفكر والضرورة والدلالة والقانون.

ويطلق بورس "السميوزيس" أو السيرورة التدليلية أو فعل العلامة على السيرورة التي يشتغل بموجبها شيء ما بوصفه علامة، وهي سيرورة تتصل بقضايا الدلالة وبكيفية إنتاجها وطرق اشتغالها. يقول بورس: «أقصد بالسميوزيس (...) الفعل أو التأثير الذي يستلزم تعاضد ثلاثة عناصر، هذه العناصر هي العلامة وموضوعها ومؤوِّلها، ولا يمكن لهذا التأثير الثلاثي العلاقة أن يُختزَل بأيّ شكل من الأشكال إلى أفعال بين أزواج»[1].

إن السميوزيس - السيرورة التي يشتغل من خلالها شيء ما بوصفه علامة - سيرورة ثلاثية، لذا لا ينبغي فهمها بعيدا عن الإطار التداولي؛ أي دراسة أيّ فعل كلامي كيفما كان نوعه أو حالته داخل سياق ثقافي ما. وفعل وصف دلالة ما، معناه وصف السيرورة المعرفية التي تؤوَّل من خلالها علامة ما. وداخل هذه السيرورة، لا يمكن للعلامة أن تحقّق وجودها وحضورها الفعلي إلاّ من خلال عنصر التوسّط الإلزامي الذي يقوم به المؤوِّل. هذا الأخير هو الذي ينتج شروطا تبين ربط الشيء المبهم بالمجسّد، ويتيح فرصة إمكانية تمثيل الموضوع داخل الواقعة الإبلاغية. فهي سيرورة ثلاثية تقوم بتحريك وتفعيل ثلاثة عناصر، ما يعمل بوصفه علامة، وما تحيل عليه هذه العلامة ثم الأثر الناتج عنها؛ أي بين ماثول (أول) وموضوع (ثان) ومؤوِّل (ثالث)[*]، ويمكن النظر إلى هذه العناصر بوصفها الحدود البانية لهذه السيرورة. هذه الأخيرة، تتحول إلى نسق يتحكّم في إنتاج الدلالات وتداولها. ويمكن التمثيل لذلك بكلمة "شجرة" فهي تدلّ لأنها تشتمل على العلاقات الآتية:

«1- متوالية صوتية تشتغل كتمثيل رمزي متعارف عليه عند مجموعة لغوية محددة (المجموعة اللغوية العربية في حالة كلمة "شجرة")؛

---

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 133.

(*) لابدّ من الإشارة إلى أن "**المؤوِّل**" هو عنصر مشكِّل للعلامة، وهو نفسه علامة، وليس **الشخص** الذي يؤوّل.

2- موضوع يستند إليه التمثيل من أجل إنتاج الصور الذهنية، وهو ما يشكّل أساس المعرفة، فالمعرفة التي لا تستند إلى موضوع لا يمكن أن تكون معرفة؛

3- مفهوم يحوّل الموضوعات إلى صور ذهنية تغنينا عن الوقائع، وتمكننا من التخلص من ربقة "الأنا" و"الهنا" و"الآن"»[1].

إن العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة يجعل السيرورة منفتحة على احتمالات تأويلية، هذا الانفتاح هو المعادل الحقيقي للسميوزيس؛ «فالسميوز لا يمكن أن تكون تدبيرا لشأن خاص بعلامة مفردة، ولاعلما لعلامة معزولة. إن السميائيات هي طريقة في رصد المعنى وتحديد بؤره ومظانّه، إنها أيضا طريقة في الكشف عن حالات تمنّعه ودلاله وغنجه. ولهذا فالسميوز ليست تعيينا لشيء سابق في الوجود ولا رصدا لمعنى واحد ووحيد، إنها على العكس من ذلك إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للوصف "الموضوعي" إلى ما يحيل على التأويل باعتباره سلسلة من الإحالات المتتالية الخالقة لسياقها»[2].

إن هذه الاحتمالات – وهي احتمالات سميوزيسية – تدلّ على أن الانتقال داخل السميوزيس من عنصر لآخر يكسب العلامة تحديدات أكثر اتساعا وعمقا، سواء تعلّق الأمر بالمعطيات التقريرية الحرفية بوصفها النشاط الأول المرتبط بفعل إنتاج الدلالة، أو المعطيات الإيحائية بوصفها نشاطا ثانيا يقذف بالعلامة نحو عالم التأويل، «فالعلامة شيء تفيد معرفته معرفة شيء آخر»[3].

فما نحصل عليه في نهاية المسير التأويلي هو حدّ بدئي لمعرفة عميقة تطرحها العلامة. فكلّ مؤوِّل جديد يشرح الموضوع السابق انطلاقا من معارف وتصورات جديدة، وهي تصورات تجعل من السميوزيس بؤرة للتوالد الدلالي اللامتناهي، هذا اللاتناهي لا يفصل العلامة عن أصلها، بل يحافظ على هويتها وتماسكها، «إن

---

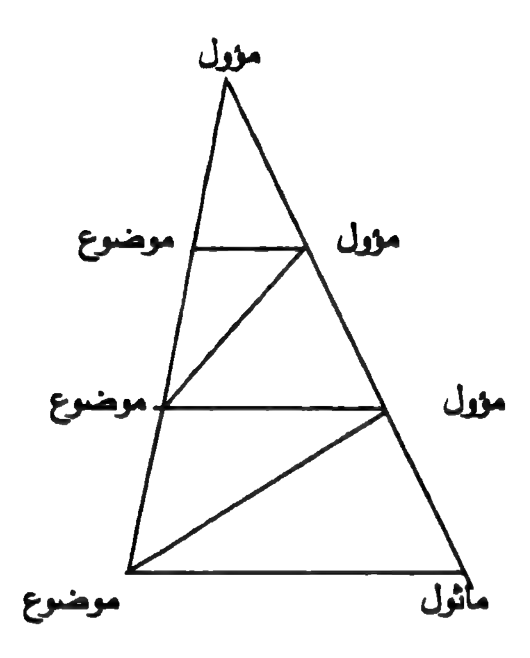
(1) سعيد (بنگراد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع مذكور، ص 167.

(2) المرجع نفسه، ص 35/34.

(3) أمبرتو (إيكو): التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنگراد، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 2000.، ص 120.

النشاط التأويلي، وفق الغايات السميوزيسية، المعلنة أو الضمنية فعـل كلّـي، إن كانت آثاره المباشرة هي تعيين دلالة ما (تعيين ما)، فإن عمقه لا تحـدده سـوى الإحالات ذاتها التي تجعل من أي نسق سيميائي بؤرة للتوالد الدلالي اللامتناهي»[1].

ولتوضيح هذا التوالد نستعين بالترسيمة الآتية[2]:



إن اللانهائي في هذا التوالد الإيحائي، وهذه السيرورة التدليلية لا يقيم قطيعـة مع الحدّ البدئي، إنه يقوم بتعميق تمثّلاتنا ومعارفنا التي وضعت للتداول في الإحالة الأولى. غير أنه إذا كانت سيرورة السميوزيس سيرورة تأويلية لامتناهية، فعلينا أن نفهم بأن عملية التأويل هذه ليست عملية حرّة، بل إنها حرية مشروطة؛ أي بقدر ما توهمنا عملية التأويل في أننا أحرار فيما نقول، فإننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا مجبرين على تأويل وذكر ما يرد الشيء المؤوَّل قوله. فالسميوزيس لا تقف عنـد

(1) سعيد (بنگراد): "السميوزيس والقراءة والتأويل"، مجلة علامات، العـدد 10 السـنة 1998، ص 46.

(2) Nicole (Evereat_Desmedt): Le Processus Interprétatif; Introduction à la sémiotique de C.S. Peirce; Ed; Mardaga Editeur, 1990; p. 41.

حدود رصد المعنى الأولى الذي يحيل عليه التمثيل من خلال إحالته الأولى، بل تشير إلى إمكان استمرار هذه الإحالات دون انقطاع إلى ما لانهاية[1]. ومن منظور بورس، فلا وجود لعلامة في ذاتها، بل يمكن لكل شيء ولكل ظاهرة أن تصبح علامة. والتحوّل إلى علامة يعني الدخول في السميوزيس. بهذا المعنى «فالسميائيات ليست علم العلامات، بل هي علم السميوزيس»[2].

إن صياغة هذه السيرورة السميائية، معناه وصف سلسلة الحجج البانية لهذه السيرورة، بدءا بإدراك العلامة وانتهاء بحضورها في ذهن الشخص المؤوِّل لموضوع هذه العلامة. وهذا لن يتحقق إلاّ عندما تستقرّ هذه السلسلة في نقطة ما. أي إنها تعيد إنتاج الموضوع نفسه في إطار سيرورة لامتناهية.

فكلّ علامة هي موضوع تجربة، وإدراك نواة هذه العلامة، ومختلف عناصرها يجعل إمكانية فهمها أمرا ذا أهمية. وأول ما تبتدئ به هذه السيرورة هو تأكيد حقيقة التمثيل، بعد ذلك، فإن كل سيرورة استدلالية تالية تقتضي إنتاج متوالية من العلامات أكثر تطورا؛ ذلك أن موضوع العلامة يصبح هو الآخر موضوع بحث مستمر، والحجج والأفكار البانية لهذه السيرورة تسعى في كل خطوة إلى تأمين المرور من تمثيل لآخر، من موضوع إلى موضوع آخر لم يُحدّد بعد. ثم تتوقف هذه السيرورة في لحظة ما، لتستمرّ رحلة البحث عن المعنى من جديد. وفي كلّ بحث نصطدم تارة بالإنتاج وأخرى بالتأويل: الأول هو اختيار لتمثيل ما، أما الثاني فهو بحث مستمر حول هذا الاختيار. بمعنى آخر، تركّز هذه السيرورة الدلالية على إعادة بناء النواة الخاصة بالموضوع الذي يتم ربطه أو إيصاله دائما بالعلامة. إن الأمر يتعلق ببحث مستمر، وهو بحث يُفضي بنا إلى قضايا دلالية أكثر عمقا، وأكثر تطورا، وتكرار هذا البحث يولّد لنا عادات في التأويل.

تنطلق هذه السيرورة من عنصر لتصل إلى عنصر آخر، وكيفما كانت طبيعة الظاهرة المدروسة، فإن الانتقال من العنصر الأول إلى العنصر الثاني لا يمكن أن يتم

---

(1) سعيد (بنگراد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها مرجع مذكور، ص 167.

(2) Francoise (Armengaud): La Pragmatique, que sais-je? N:2230 ED: Press Universitaires, de France 1985, p. 19.

عن طريق الصدفة، وإلاّ أصبحنا أمام سيرورة غير متماسكة. لذلك يجب التعامل مع هذا الانتقال بوصفه معطى توسّطيا بانيا ومتحكّما في كل المسيرات التأويلية التي تربط بين العنصر الأول والعنصر الثاني.

وتقتضي صياغة هذه السيرورة استحضار عناصرها وتمييز مختلف المراحل المشكّلة لها، انطلاقا من تصنيف مقولي لتلك العناصر. كما أنها تشتغل أيضا، بوصفها استعادة للمقولات الفينومينولوجية الإدراكية التي توضح نمط اشتغال الوجود وعلله الخاصّين بكلّ التجربة الإنسانية. فما يجربه الإنسان وما ينتجه من دلالات ينبغي أن يُتناول باعتباره حصيلة تفاعل دقيق بين ثلاثة عناصر توضّح إدراكه لذاته وللعالم الخارجي في آن واحد.

هذه العناصر هي: الماثول والموضوع والمؤوّل. حيث الماثول يحيل على الموضوع عبر المؤوّل في إطار سيرورة لامتناهية(*).

عناصر السيرورة السميائية كما هي عند بورس **الماثول والموضوع والمؤوّل.**

1- الماثول

«فالماثول، هو ذات لعلاقة ثلاثية مع ثان يسمى موضوعه بالنسبة لثالث يسمى مؤوّله. وهذه العلاقة الثلاثية تظل كذلك، بحيث إن الماثول يحدد مؤوّله وذلك بأن يُقيم العلاقة الثلاثية نفسها مع الموضوع نفسه بالنسبة لمؤوّل ما»[1].

إن وظيفة الماثول إذن، هي تمثيل شيء آخر، هذا الشيء يسمى موضوعه. إنه لا يقوم بأي شيء آخر سوى التمثيل، فهو لا يعرفنا على الموضوع ولا يزيدنا معرفة به. ذلك أن موضوع العلامة هو ما يجعلها من جهة شيئا قابلا للتعرف، وهو من جهة أخرى، ما يجب افتراضه من قِبل مرسِل ومتلقي هذه العلامة[2].

(*) إن لهذه السلسلة حدّ. هذا الحدّ هو ما يوفّره سياق العلامة وفرضياتها القرائية. بمعنى آخر، إن السيرورة التأويلية تقلّص من حجمها وإمكانياتها عندما ترسم لنفسها اختيارا يعدّ بمثابة سيرورة تأويلية تقود إلى تحديد شكل تستقرّ عليه الدلالة النهائية.

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 117.

(2) Enrico (CARONTINI): L'ACTION DU SIGNE op. cit., p. 25.

استنادا إلى هذا التعريف يكون الماثول هو الأداة التي نستعملها في التمثيل لشيء آخر، هذا الشيء يسمى موضوعه؛ أي إن هذا الماثول لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال تحيينه داخل موضوع يعطيه أبعاده الملموسة والمحققة. ولا يمكن لهذا التمثيل أن يتم إلاّ انطلاقا من أنساق أو من سلسلة من الإحالات الخاصة التي يوفرها المؤول باعتبار هذا الأخير هو المسؤول عن عملية إنتاج دلالات سياقية غير قابلة للانكفاء والانطواء على ذاتها.

لذلك فالحديث عن الماثول بهذا الشكل، كأداة للتمثيل، يجعلنا ندرك أن تحققه وغائيته السميائية لا يمكن أن تكون إلا من خلال تحيينه داخل موضوع ما. أي أن مجموع الأفكار والممكنات، والأحاسيس والنوعيات (أي مجموع الماثولات) لا معنى لها في ذاتها، إنما تكتسب هذا المعنى من خلال تحيينها في موضوع ما، «**إن الماثول** (...) **لا ينتمي إلى صنف المعرفة المحسوسة، بل إنه لم يصر بعد علامة، إنه هناك بمثابة حاجز يجب تجنبه ومتصل يجب اختراقه، ومشكلة يجب حلها**»[1]. فنحن داخل هذا الماثول بوصفه متصلا لا نستطيع أن ننتج علامة. ومن أجل ذلك علينا أن نحدث شروخات داخل هذا المتصل ونقوم بتكسيره. ولا يستطيع الماثول الإحالة على موضوعه إلا عبر مؤوِّل يتوسط العنصرين معًا ويوفّر للعلامة شروط تمثيلها.

«لذلك فإن كل ما يشتغل كحامل لشيء يتجاوزه يمكن أن يشتغل كماثول (من طبيعة لسانية أو اجتماعية أو طبيعية). واستعمال بورس لكلمة شيء في تعريف الماثول معناه أن هذا الماثول ليس متوالية صوتية لها موقع معين داخل لسان ما. بل هو ظاهرة عامة قد تكون اجتماعية وقد تكون طبيعية وقد تكون لسانية»[2].

---

(1) جيرار (دولودال) "تنبيه لقراء بورس" ترجمة عبد العلي اليزمي، تقديم سعيد بنگراد، مجلة علامات العدد 8، 1997 ص 112.

(2) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 12.

2-الموضوع

أما الموضوع فهو ما يقوم الماثول بتمثيله وتعيينه، سواء كان هذا الموضوع مُدركا بشكل واقعي أو متخيلا، أو غير قابل لهذا التخيل[1]؛ فهو كيان قد يكون ماديا أو ذهنيا. ويعدّ الموضوع ثانيا داخل سيرورة السميوزيس، ولا يمكنه أن يكون دون ماثول؛ أي دون أول. ويعرّف بورس الموضوع في قوله: «**إن موضوع العلامة، هو المعرفة التي تفترضها العلامة لكي تستطيع نقل وتبليغ معلومات إضافية تخص هذا الموضوع**»[2]. ولا يمكن للموضوع، أن يُعزل ويطرح بعيدا عن فعل العلامة، فهو بدوره علامة يستطيع التعرف على أشياء جديدة، لذلك فهو لا ينفصل عن عملية الإبلاغ. «**فالباث والمتلقي يجب أن يمتلكا معرفة سابقة عن الموضوع لكي يكون هناك حوار. وهذه المعرفة السابقة (في علاقتها بالمعرفة الإضافية) تتحدد من خلال سلسلة العلامات السابقة، أي العلامات غير المتحققة داخل السياق الخاص للإبلاغ. والسياق الخاص هو الذي يحدد الموضوع الخاص للعلامة. وبتعبير آخر، من أجل ردّ هذا الموضوع إلى هذه العلامة، وليس إلى تلك، يجب استحضار السياق الخاص الذي تندرج ضمنه العلامة**»[3].

والعلامة عند بورس لا تحيل عل موضوع فقط، بل إنها بالإضافة إلى ذلك تكشف عن معرفة جديدة وأكثر تطورا تخصص هذا الموضوع. ولأنّ الموضوع هو أصل ومنطلق الإحالة، فإنه يتجاوز العلامة في الوجود والتمثيل. لهذا فالموضوع عند بورس نوعان، يمكن التمييز داخلهما بين:

- **الموضوع المباشر**؛ أي الموضوع كما تمثله العلامة، وكما هو معطى بشكل مباشر داخل هذه العلامة، وما يتطلبه الإدراك المشترك.
- **الموضوع الديناميكي** أو الموضوع غير المباشر، وهو موضوع يوجد خارج العلامة، إنه وحدة ثقافية تعكس ما تراكم من المعارف

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 122.
(2) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit; p. 123.
(3) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 13.

والتجارب الضمنية باعتبارها حصيلة لسلسلة من الممارسات السميائية السابقة. إننا في الموضوع الديناميكي نكون أمـــام معرفـــة مفترضـــة وجودها كفيل بتأسيس فعل التأويل.

3-المؤول

إن العلاقة الدينامية بين الموضوع والماثول تُظهر عنصرا ثالثا إنه المؤوّل. كما أن التقسيم السابق بين عناصر السيرورة السميائية ســيدفعنا إلى التســاؤل عـــن الإواليات التي يستطيع من خلالها الماثول إحالتنا على الموضوع المباشر أو الموضوع الديناميكي.

فبما أن كل سيرورة دلالية - حسب بورس - هي سيرورة توسطية، فعلينـــا أن نُدخل في اعتبارنا كل أهمية لعنصر التوسّط الإلزامي؛ أي المؤوّل.

لا تستطيع كل علامة إنتاج دلالة أحادية مكتفية بذاتها، بل إنها تضع للتداول ثلاثة عناصر؛ ماثول يحيل على موضوع عبر مؤول. هذا الأخـــير هـــو العنصـــر المركزي في وجود الدلالة وتداولها، وهو العنصر الذي يجعل الانتقال من المـــاثول إلى الموضوع أمرا ممكنا. ولا يمكن الحديث عن السيرورة التدليلية في غياب المؤول لأنه هو الذي يحدد لهذه السيرورة شروط صدقها، وكيفية اشتغال عناصرها، وهو ما يسمح بقيام العلاقة السميائية بين الماثول والموضوع. وحسب بـــورس، فـــإن مؤول علامة ما إما أن يكون علامة أخرى، وإما أن يكون عادة[1].

«إن هذه التحديدات الأولية غير كافية للكشف عـــن العمـــق الحقيقـــي للمؤول. ذلك أن المفهوم يعد من أغمض المفاهيم داخل السميائيات البورسية. فإذا كان بورس يعرفه بأنه "كل ما هو معطى بشكل صريح داخـــل العلامـــة نفسها، في استقلال عن سياقه والشروط المعبرة عنه"، فإن الدراســـات الـــتي أنجزت حول كتابة بورس، ذهبت بهذا المفهوم في كل اتجاه، فأحيانـــا تضـــيق دائرته ليعين فقط الفكرة التي تسمح للماثول بالإحالة على الموضوع، وهو بهذا

---

(1) GERARD (DELEDALE): COMMENTAIRE, IN Ecrits sur le signe, op. cit., p. 219.

لا يختلف كثيرا عن المدلول السوسيري (كما تصوره سوسير علـــى الأقـــل). وأحيانا تتسع دائرته ليشمل الحقول الثقافية: أي فعل التسنين الذي تـــتم مـــن خلاله عملية الإحالة، وهو بهذا يقترب من السنن الثقافي في مفهومه العام»[1].

إن الوعي بأهمية المؤول، هو الذي حمل العديد من الباحثين على التـــدبّر في وظائفه وطبيعته ومقتضياته، لأنه هو القادر على تحويل الأثر السميائي إلى ظـــاهرة ثقافية، مما جعله – حسب أمبرتو إيكو – يتخذ صورا متعددة يمكن إجمالها علـــى النحو الآتي:

فقد يكون المؤول مثلا:

«أ –علامة موازية، في نسق تواصلي آخر، كمـــا هـــو الأمـــر بالنســـبة لكلمة/كلب/فقد تُترجم إلى رسم هذا الكلب مثلا.

ب – أمارة محددة حول موضوع ما.

ج –تعريفا علميا كما هو الحال بالنسبة لألفاظ النسق التواصلي الواحد، حيث/الملح/مثلا تدلّ على "كلورور الصوديوم".

د – تداعيا وجدانيا مكتسبا لبعض القيم الإيحائية الثابتة: كما هو الأمر في كلمة/كلب/الدالة على "الوفاء" والعكس بالعكس.

هـــ – ترجمة بسيطة لبعض الألفاظ من لغة لأخرى»[2].

«إن المؤول، قد يكون شرحا، أو استدلالا، أو علامة موازية، تنتمي لنسق مختلف من العلامات، وقد يكون خطابا كاملا، وهكذا إلى ما لانهاية»[3].

«ففي إطار فلسفة السميوزيس اللامتناهية عند بورس نجد أن:

– بإمكان كل عبارة أن تؤوِّل عبارة أخرى، وهكـــذا، في إطـــار سلسلة لامتناهية.

---

(1) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 16.

(2) Umberto (Eco): La Structure Absente, ED, Mercure de France, Paris, 1972, p. 66.

(3) Umberto (Eco): Les limites de L'interprétation, Op. cit. p. 239.

- ن نشاط التأويل نفسه هو السبيل الوحيد الذي يمكننا من تحديد محتوى العبارات.
- خلال هذه السيرورة السميائية، فإن مدلول العبارات المعروفة اجتماعيا يتطور وينمو انطلاقا من التأويلات التي يتلقاها من سياقات متنوعة وظروف تاريخية مختلفة.
- إن المدلول التام لعلامة ما لا يمكن أن يكون سوى تثبيت وتسجيل تاريخي للاشتغال التداولي الذي صاحب كل تمظهراته السياقية.
- إن تأويل علامة ما معناه، وبشكل مثالي، توقّع كل السياقات الممكنة التي يمكن أن تُدمج فيه هذه العلامة. (إن المعنم نص مفترض، والنص هو امتداد للآثار المعنوية)»[1].

فكل مؤول، هو وحدة ثقافية، أو وحدة دلالية، ففي ثقافة ما يمكن لهذه الوحدات أن تنتظم داخل نسق من التعارضات. هذا الصنف من هذه العلاقات، يمكن تسمية نسقا دلاليا كليا. ونؤكد باستمرار أن هذه الوحدات هي البانية للمجالات أو الحقول الدلالية.[2] وبعبارة أخرى، فالمؤول هو المحور الذي يؤسس العلاقات الاستبدالية لعلامة ما، وبين ما نصطلح على تسميتها أحيانا بالمعرفة القبلية، وإن المؤول دائما، وفي الوقت نفسه علامة بالنسبة لمؤول آخر وبالتالي، فإنه يساهم في حركية السميوزيس اللامتناهية[3].

«إن العلامة اللفظية "أب" بوصفها أداة (ماثولا) هي مجموعة من الأصوات المُبنينة بطريقة ما، هذه الأصوات لا يمكن أن تعيّن لي شيئا آخر سوى نفسها، اللهم إلاّ إذا حلّت محلّ شيء آخر؛ إحلالها محلّ مفهوم محدّد، هو مفهوم الأب. وإذا ما بقيتُ داخل العلاقة البسيطة بين مجموع الأصوات والمفهوم، فإنه

---

(1) Ibid; p. 299/300.
(2) Umberto (Eco): Le Signe, Histoire et Analyse d'un concept ED. LABOR Bruxelle. 1988; p. 154.,
(3) RECANATI (F) PERAYA (D): LE PROJET SEMIOTIQUE, Eléments de sémiotique générale ED. encyclopedie Universitaire1975, p. 27

لن يكون باستطاعتي أبدا أن أفهم صراحة دلالة هذا المفهوم، لذا لا بدّ لي من اللجوء إلى مجموعة متعددة ومركبة من العلامات الأخرى. وفي مثالنا هذا، فإن الأمر يخصّ مجموع العلامات التي تُعرّف في لغة محددة علاقات القرابة. إن هذه الوحدة الاستبدالية اللسانية هي التي تشكل أحد مؤوّلات العلامة "أب"»[1].

إذا كان الماثول، ينتمي إلى الأولانية والموضوع إلى الثانيانية، فالمؤول ينتمي إلى الثالثانية داخل السيرورة السميائية. هذه الوضعية تخوّل له بأن يكون هو الشرط الأساسي والكفيل لترويج كل معنى، وبالتالي، فهو المحدد لوضعية العلامة، والضامن لمصداقيتها؛ أي هو الذي يعطي للعلامة إمكانية تمثيل الموضوع داخل حلقة التواصل (...)، هذا ما يجعلنا ندرك بأن سيرورة السميوزيس أو فعل العلامة نفسه فعل لامتناهي من الإحالات الاختلافية من علامة لأخرى[2]. إذ لا وجود لأي عبارة سواء كانت قضية أو حجة غير دالّة على ما هو ممكن، لأن العلامة بالنسبة لبورس – كما سبق – ليست قائمة فقط في كلمة أو صورة دون غيرها، وإنما هي تتبدّى في قضية وحتى في كون بأكمله.

هذه الرؤية لمفهوم العلامة تطال نصوصا، لذا نجد مفهوم المؤول لدى بورس يختص بسيرورات الترجمة الأكثر اتساعا وتعقيدا من السيرورات الأولية الخاصة بالتحديد المعجمي أو تلك التي تخص الترادف. حتى ليسعنا القول إن من بين مؤولات كلمة/**طفل**/ليس فقط الاقتصار على صور الأطفال أو إعطاء تعريفات من قبيل "ذكر، إنسان، غير راشد"، بل تتعدّاها مثلا إلى ذكر تاريخ مذبحة الأبرياء. إن المسألة فقط همّ معرفة الكيفية التي تشتغل بها السميوزيس اللامحدودة لكي يتم تجاوز كلّ المسالك الوعرة[3]. خاصة وأن هذه السيرورة التدليلية، هي خزان كبير

---

(1) Enrico (CARONTINI): L'ACTION DU SIGNE, op. cit., p. 8/9.

(2) RECANATI (F) PERAYA (D): LE PROJET SEMIOTI; Eléments de sémiotique générale, ED, Encyclopédie Universitaire 1975, p. 24.

(3) UMBERTO (ECO): LECTOR IN FABULA, Ou la coopération interprétative dans les textes narratifs, Traduit de l'italien par MYRIEM BOUZAHER, ED, Grasset & Fasquelle, 1985., p. 43.

من الوحدات الثقافية القابلة للتحقق ضمن سياقات متنوعة وتقودنـا إلى إنتـاج معرفة جديدة ثم تحويلها بدل الوقوف على وصف مكونات الظاهرة.

ويمكن أن نميز حسب كتابات بورس - وكمـا أشـار إلى ذلـك جـيرار دولودال - بين وصفين منطقيين ومختلفين لمفهوم المؤول. يـرى الوصـف الأول: أن مؤول علامة ما، هو **علامة** أخرى. أما الثاني فيرى أن مؤول علامة مـا، هـو **عادة**.

إن التعريفين معاً لا يتناقضان بل يتكاملان[1]. وتظهر صور التكامـل علـى النحو الآتي؛ إن المؤول يكون تارة معيارا أو عادة اجتماعية، وتارة أخرى يكـون هو التحديد والتعيين لفكر يستبطن هذا المعيار وهذه العادة الاجتماعيـة في الهنـا والآن. ففي التصور الأول يربط المؤول العلامة بموضوعها بكيفية مجردة وفي الثاني يجعل العلاقة بين العلامة وموضوعها مجسدة في الآن والهنا. لذلك يكون المـؤول تعبيرا عن علاقة جدلية بين العالم الواقعي كشيء محدد سلفا، وكشيء تمّ تسـنينه بواسطة علاقات ذات صبغة مؤسسية (خاضعة لمبدأ العرف والقانون)، وكشـيء تم استبطانه من قبل أفراد هذا المجتمع. هؤلاء الأفراد هم الذين يقومون بتحيين هذه العلاقات في تحديداتهم وقراراتهم المجسدة. لهذه الغاية، يمكن أن نميز بين المؤول وبين الشخص المؤول، هذا الأخير ذات مفردة، وهو بمعنى من المعاني المسؤول عن هذه العلاقة الجدلية، وباعتبار الشخص المؤول كائنا اجتماعيا، فإنه مسؤول كذلك عن نقل القيم المهيمنة داخل مجتمع ما، وبشكل خاص الدلالات الاجتماعية المرتبطـة بالأشياء (الإنتاج الاجتماعي للمعنى)، لأنه يجد نفسه مرغما على استعمالها في كل أشكال التواصل اليومي. وبوصفه ذاتا خاصة، لها أبعادها النفسية، وأنماط تفاعلها المتميزة، فإن هذه الذات تتأثر بشكل خاص تجاه المثيرات التي تحدد حالات وعيها. وهي حالات يجد من خلالها النفسي والاجتماعي نفسيهما متآلفان ومتفـاعلان. هذا التفاعل هو الأساس نفسه للثالوث المشكّل للظاهرة السـميائية أو الظـاهرة السميوزيسية المتعاضدة.

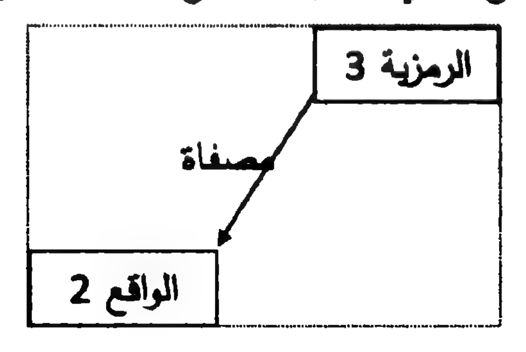
---

(1) GERARD (DELEDALE): COMMENTAIRE, IN Ecrits sur le signe, op. cit., p. 219.

إن المؤول عنصر ثالث؛ إنه ما يبرر التوسّط بين الماثول (الأول)، والموضوع (الثاني). فالأول يؤثّر والثاني يتأثر والثالث، هو الفعل الذي يبرر هذه العلاقة (طبيعة التأثير والتأثر). فبين البداية بوصفها أولى، والنهاية بوصفها أخيرة تأتي السيرورة التي تقود من البداية إلى النهاية[1]. هذا التصور سيحيلنا على تحديد آخر لمفهوم المؤول. **«فإذا كان المؤول عنصرا توسطيا، فإن التوسط معناه إلغاء لمباشرية العلاقة بين الإنسان ومحيطه الخارجي. فأي تأويل (وأي سلوك) إنما يتم استنادا إلى معرفة مسبقة تحدد للشيء، مادة التأويل، موقعه داخل سنن معين (قسم من الأشياء)»**[2].

بناء على ذلك، فإن الوسيلة الوحيدة للإمساك بالموضوع والماثول هو المؤول. هذا الأخير، يعود إلى مقولة الثالثانية (مقولة الفكر والضرورة والقانون والدلالة)، وهذه المقولة هي أداتنا الوحيدة للوصول إلى الثانيانية (مقولة الواقعي) والأولانية (مقولة الإمكان). وما دامت عمليات الإدراك لا تتم بطريقة مباشرة، وإنما بأشكال تأويلية ورمزية، فإن المؤول (التأويل) سوف يستند إلى سنن ثقافية مشتركة تم إنتاجها انطلاقا من أشكال رمزية تختزنها الذاكرة الجماعية، بوصفها تسنينا، وتكثيفا لمجموعة من الممارسات الإنسانية الدالّة.

«إن علاقتنا بالواقع ليست مباشرة، إننا نكوّن لأنفسنا نموذجا للواقع عبر تأويل ذي طبيعة رمزية. إن تأويلا من هذا النوع يستند إلى سنن ثقافية مشتركة تشكلت وتطورت داخل السيرورة الإبلاغية. إنها تشتغل كمصافي، وهذه المصافي تسمح لنا بالدخول في علاقة مع الواقعي، والأمر يتعلق بواقع مفكر فيه بشكل مسبق:



(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 76.

(2) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 17.

إن علاقتنا بالواقع تتم عبر السنن، فنحن مثلا لا نستطيع التفكير إلا بواسطة اللغة التي تقوم بدورها ببنينة الواقع، وتمدنا بنموذج من هذا الواقع»[1].

إن الإمساك بهذا الواقع، إنما يتم عبر مستويات متعددة. فإذا كان المؤول سيرورة دلالية توسطية، تربط بين عنصرين آخرين، فإن هذه السيرورة تؤكد أن هناك معنى أولا، وهناك دلالات إضافية. فالمعنى الأول، هو الذي يشكل الأصل والمنطلق والعنصر الثابت، إنه البنية الأولية والبسيطة للدلالة. وانطلاقا من هذه البنية يمكن للمتلقي أن يولّد دلالات إضافية ذاتية؛ أي التسليم بإمكانية تحول المستوى الأول إلى مجرد عنصر داخل مستوى آخر وداخل سياق محدد. **«إن التجربة العادية تدلنا على أن الإمساك بالشيء يتم عبر مستويات متعددة. فالذات المتكلمة تخلق انطلاقا مما توفره هذه التجربة أنساقا لمعاني جديدة تتجاوز عبرها المعطى المباشر. وليس هناك من فعل تأويلي قادر على احتواء كل معطيات الموضوع ضمن نظرة شاملة وكلية. فدخول المؤول كعنصر ثالث داخل سيرورة السميوزيس يسمح من جهة بإحالة الماثول على موضوعه ولكنه من جهة ثانية يقوم بإبراز الهوة الدائمة الوجود، الفاصلة بين هذا الماثول وموضوعه. وعوض أن ننظر إلى هذه الهوة كقصور في فعل الإحالة وفعل التأويل، يجب أن ننظر إليها كضمانة على غنى التأويل وتجدده المستمرين»**[2].

وقد قسّم بورس المؤوِّل إلى ثلاثة أقسام، وهو تقسيم يعكس ما للسيرورة الدلالية من مستويات ومراتب، هذه المستويات لا توجد في أساس اللسان وحده، بل تتعداه إلى كافة الظواهر الاجتماعية والطبيعية. ويطلق بورس على التأويل في الحالة الأولى "المؤول المباشر" وفي الحالة الثانية "المؤول الديناميكي" وفي الحالة الثالثة "المؤول النهائي":

---

(1) نيكول (إيفرات – دسمدت): "الرمزية والمخيال والواقعي"، مرجع مذكور، ص 70.

(2) سعيد (بنگراد): "سميائيات بورس" مرجع مذكور، ص 19/18.

1 - المؤول المباشر

ويسمى المؤول المباشر أيضا المؤول الممثل بكيفية مباشرة داخل العلامة. إنه «المؤول على غرار ما كشف عنه الفهم الصحيح للعلامة نفسها، وعادة ما يسمى هذا المؤول بمعنى العلامة»(1). يظل هذا النوع مرتبطا بالمعطى المباشر داخل العلامة، وحدود تأويله هي حدود معطيات الموضوع المباشر. وتكمن وظيفة هذا المؤول في إعطاء نقطة الانطلاق للسيرورة الدلالية؛ أي إدخال الماثول داخل سيرورة السميوزيس. وما ينتجه من معنى يبقى في حدود التجربة المباشرة التي يتطلبها الإدراك المشترك.

2 - المؤول الدينامي

إن المؤول الديناميكي هو المؤول الذي يقدم كل المعلومات الضرورية لتأويل العلامات، «إنه الأثر الواقعي الذي تحدثه العلامة في الذهن»(2). هذا المؤول هو الذي يقذف بالعلامة من موقعها التعييني المباشر، إلى عالم جديد من الدلالات؛ وهذه الدلالات ليست معطاة بطريقة مباشرة من خلال ما يبدو من ظاهر العلامة، بل يشير إلى تجربة ضمنية، فـ "العلامة تحتوي أو تشير إلى مجمل مكوناتها الأكثر إيغالا في القدم". فإذا كانت الإحالة الأولى (أو الإحالات الأولى) تحدد منطلقا لسيرورة ما، فإن الإحالات اللاحقة تخلق سلسلة من المسيرات التأويلية التي تدخل عبرها الذات المؤولة (القارئ) كعنصر أساسي في عملية إنتاج الدلالات المتنوعة(3).

3 - المؤول النهائي

إذا كان المؤول الديناميكي، كما سلف، هو المسؤول عن عملية إنتاج الدلالة وإدخالها في سيرورة السميوزيس اللامتناهية، فإنه وبهذا الشكل، يوفر المعلومات أو الشروط الضرورية والكافية لعملية التأويل. إن سلسلة الإحالات لا يمكن أن تتوقف

---

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 189.
(2) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, op. cit., p. 189.
(3) سعيد (بنگراد): "السميوزيس والقراءة والتأويل"، مرجع مذكور، ص 46.

في حدود هذا المؤول. وإذا كانت ديناميكية العلامة لا تستوعب إلاّ باعتبارها انتقالا من علامة إلى أخرى، فقد لا حظ بورس، بأن هذه الديناميكية في المؤول تجد نفسها وباستمرار محاطة، داخل سيرورة السميوزيس اللامتناهية، بقوة مضادة تنزع إلى تثبيته (المؤول الديناميكي) داخل نقطة ما والحدّ من حريته. وتتطابق هذه القوة مع فعل المؤول النهائي أو المؤول التداولي (ويسمى أيضا بالعادة).

في الختام، لقد حاولت من خلال هذه الدراسة فقط ذكر المقولات الكبرى والأساسية في سميائيات بورس وفلسفته دون ذكر باقي التفريعات. كما لا يمكن تناول مفهوم السميائيات عند شارل ساندرس بورس بعيدا عن نسقه الفلسفي والعلمي، فهو نسق يستند إلى مسلمات تختزن داخلها رؤية ما للحقيقة والكون، ولمكانة الإنسان داخله. ويجدر بنا ألاّ نتجاهل هذه الأشياء، خاصة وأن بورس نفسه أكّد في هذا الإطار، بحسب ما يذكر جيرار دولودال، «**أن للذين يهملون الفلسفة نظريات ميتافيزيقية شأنهم في ذلك شأن الآخرين**»[1].

فالسميائيات التأويلية عند بورس لا تنفصل عن الظاهراتية (الفانيروسكوبيا)من جهة، والمنطق بوصفه الركيزة الأساسية التي تقعّد للتفكير والحصول على الدلالات المتنوعة، من جهة أخرى. يقول بورس: «أعتقد أنني أبنت على أن المنطق في معناه العام ليس سوى اسم آخر للسميائيات، إنها نظرية العلامات التي تبدو شِبه ضرورية أو شكلية، وعندما أنعت النظرية بأنها "شبه ضرورية" أو شكلية، أعني أنني عندما ألاحظ خصائص بعض العلامات المعروفة لدي، فإنني أتوصّل انطلاقا من الملاحظة نفسها وعن طريق سيرورة لن أتردّد في تسميتها التجريد إلى بعض الملفوظات الخاطئة ومن ثمّ وبمعنى ما، فهي ملفوظات لا أهمية لها لأنها غير ضرورية بالنظر إلى ما ينبغي أن تكون عليه خصائص كل العلامات الموظّفة من قِبل ذكاء "علمي"؛ أي ذكاء قادر على التعلّم والاكتساب انطلاقا من التجربة»[2].

---

(1) GERARD (DELEDALE): THEORIE ET PRATIQUE DU SIGNE Op. cit. p. 9.

(2) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe,. Op. cit. p. 120.

إن ما أسماه بورس – في هذا النص – بالسيرورة التجريدية كفيل بتوضيح علاقة السميائيات بالمنطق، فالسيرورة التأويلية عنده مرتبطة في اشتغالها بمجموعة من العمليات الاستدلالية (الاستقراء والاستنباط والافتراض) المؤدّية إلى إنتاج الدلالة وتداولها. وبفضل هذه السيرورة التي تماثل في العمق، وبدرجة أكبر، الاستدلال الرياضي، نستطيع تشييد علاقات(*) بين الأشياء قصد الوصول إلى استنتاجات تتعلّق بما يكون صادقا من العلامات في كل الحالات، شريطة أن يكون الذكاء الذي يستعملها ذكاءً علميا[1]. لذلك فالإحالة على السيرورة المنطقية في بعدها السياقي والتداولي، يعطي لسميائيات بورس الحق في التمييز داخل التأويلات بين ما هو مشروع وما هو غير مشروع، ويعطيها الحق كذلك في تبني توقّعات رمزية أو سيناريوهات قادرة على بناء مسالك دلالية وعوالم تأويلية ممكنة.

فمن الممكن مثلا أن نستنبط من الدخان وجود النار، ومثل هذه الحالة هي حالة استدلالية، وحياتنا اليومية مليئة بمثل هذه الأفعال. وعلى هذا الأساس، فإن كل فعل استدلالي يقتضي من هذه الزاوية النظر إليه بوصفه فعلا سميائيا.

إن هذا الفعل السميائي مرتبط بشكل وثيق بعمليات الإدراك ومقولاته، ولا يمكن الحديث عن هذا الفعل بكيفية متحققة في غياب هذه المقولات. فإدراك الإنسان لذاته وللعالم الخارجي في الهنا والآن، إدراك يبرمجه فعل العلامة، إدراك تبرمجه الثقافة عبر أنساقها الدالّة اللفظية أو غير اللفظية التي توطّر عمل الإنسان ومختلف ممارساته الاجتماعية والثقافية، إدراك محصور داخل شبكة متّسقة ومركبة ولامتناهية من العلامات لدرجة تجعل إلغاء علامة ما تُخلّ بتوازن هذا الإدراك، «**ذلك أن التجربة الإنسانية بكافة أبعادها تشتغل كمهد للعلامات: لحياتها ولنموّها ولموتها، فلا شيء يفلت من سلطان العلامة ولا شيء يمكن أن يشتغل**

(*) إن اعتماد العلاقة أثناء حديثنا عن الظواهر (أشياء، وأحداث...) يؤكّد بالأساس أن فهمها يستدعي صلات الارتباط الكائنة فيما بينها. ويتّصف مفهوم العلاقة بالضرورة والشمولية؛ إنه ضروري لأنّ التفكير في كل ما يحيط بنا يستلزم الوقوف على العلاقات التي تؤلّفه، وشامل لأنّ أيّة ظاهرة مهما تكن طبيعتها، هي بالضرورة ظاهرة علائقية.

(1) PEIRCE (Charles Sanders): Ecrits sur le signe; Op. cit. p. 121.

خارج النسق الذي يحتويه ولا شيء يحلّق حرا طليقا لا تحكمه حدود ولا يحدّ من نزواته نسق. إن كل شيء يدرك بصفته علامة، ويشتغل كعلامة. فالتجربة الإنسانية كلها بدءا من صرخة الرضيع إلى تأمل الفيلسوف ليست سوى سلسلة من العلامات المترابطة والمتراكبة»[1]، «فالإنسان علامة أو حوار للعلامات؛ داخل هذا الحوار يطرح الشكّ أسئلته فتشتغل الأفعال والمعتقدات والعادات باعتبارها مؤوّلات»[2].

---

(1) سعيد (بنكراد): "سميائيات بورس"، مجلة علامات العدد 1 السنة الأولى ربيع 1994، ص 5.

(2) DAVID (SAVAN): "La Sémiotique de Charles S. Peirce" in Langage 58, ED, Larousse, p. 10.

وليم جيمس

د. غيضان السيد علي
مدرس بكلية كلية الآداب - جامعة بني سويف -
جمهورية مصر العربية

حياته:

وُلد وليم جيمس (W.Games) في نيويورك في يناير سنة 1842 من أسرة عريقة في الثقافة والعلم، فقد كان أبوه مفكرًا أصيلاً ذا باع طويل في الثقافة والفكر، وقد عمل هذا الأب على تثقيف ابنه وتزويده بشتى المعارف؛ فاستطاع الابن منذ الصغر أن يطوف أرجاء أوربا ويزور الكثير من معاهدها العلمية، سواء في إنجلترا أو سويسرا أو فرنسا أو ألمانيا. وقد بدأ وليم جيمس حياته العلمية في أشهر الجامعات الأمريكية بجامعة هارفارد مهتمًّا بدراسة الطب، ثم انصرف عنه لدراسة الطبيعة، ثم لم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة، وكان هذا تحت تأثير بعض مفكري جامعة هارفارد.

ويقال عادة عن جيمس إنه كان مفكرًا أصيلاً خصبًا مرهف الحس إلى حدّ بعيد، أكثر مما يقال عنه إنه كان متسق التفكير اتساقًا صارمًا. ويبدو أن بداياته العلمية التجريبية قد أثرت على فكره الفلسفي، كما أثرت من قبل على اهتماماته السيكولوجية، حيث انصب اهتمامه على علم النفس الفيزيائي؛ فكان له فضل تأسيس أول معمل سيكولوجي في أمريكا. ثم اتسع اهتمامه بعلم النفس، فلم يقتصر على الاهتمام بعلم النفس الفيزيائي بل تعداه إلى علم النفس العام. وقد ذاع صيت وليم جيمس عندما ظهر مؤلفه الضخم عن "مبادئ علم النفس" في جزأين

بسبب ما جاء في مؤلفه من نظريات سيكولوجية مهمة. و لم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة؛ فانصرف إلى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية، وظهر له في ذلك إنتاج ضخم، نذكر من بينه كتاب "إرادة الاعتقاد"، الذي ظهر سنة 1902، ثم كتابه الشهير "الفلسفة العملية" الذي ظهر سنة 1907. وقد طبق وليم جيمس منهجه العلمي على عدة مشاكل فلسفية، فظهر له كتاب "معنى الحقيقة" سنة 1909، وكتاب "عالم متكثر" في العام نفسه. وقد ظل وليم جيمس أستاذًا مرموقًا للفلسفة في هارفارد نحو ثلاثة عشر عامًا أو تزيد، ثم تُوُفي في سنة 1910 بعد أن كانت فلسفته العملية قد ذاعت في أمريكا وأوربا، وخاصة بعدما لاقت من تأييد ومعارضة في شتى المعاهد العلمية خارج موطنها الأصلي[1].

وقد كان وليم جيمس فيلسوفًا ذا علاقات واتصالات متعددة بكثير من الفلاسفة المعاصرين؛ فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفييه وبرجسون في فرنسا، وبرادلي وبوزانكيت وغيرهما في إنجلترا، وقد نشرت مراسلات وليم جيمس في مجلدين ضخمين، نشرهما نجله هنري جيمس[2].

ومن ثم يمكننا القول إن تطور جيمس الفكري قد مر بثلاث مراحل رئيسية: المرحلة المبكرة وكان مهتمًّا فيها بعلم النفس، والمرحلة الوسطى التي تميزت بدفاعه عن البرجماتية، والمرحلة الأخيرة التي ظهرت فيها أبحاثه التي كتبت لخاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم "الواحدية المحايدة". وقد انشغل جيمس بالمشكلات التي انغمس فيها، فشغلته عن بناء مذهب فلسفي يثبت أن مؤلفاته جميعًا يمكن أن تندرج تحته في إطار متسق؛ بيد أنه ينبغي ألا نتغاضى عن تلك الحقيقة، وهي قيام صلة وثيقة جدًّا بين "مراحله" الثلاث؛ ذلك أن شيئًا منها لم يرد جزافًا، بل يمكن أن ننظر إلى كل مرحلة منها على أنها نمو منطقي للمرحلة السابقة عليها، وتمهيد للمرحلة التي تليها، وجميع هذه المراحل الثلاث

---

(1) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص 24-25.

(2) المرجع السابق، ص 25.

يمكن أن تعد نتاجًا لعقل ذي مزاج متجانس ولقصد فلسفي واحد[1].

والمفتاح إلى عمل جيمس في علم النفس هو منهجه في التناول، وهو منهج يعرف عادة باسم "المنهج الأدائي"، ويظهر هذا المنهج جليًّا في مستهل كتابه "أصول علم النفس"، حيث يقرر أن السعي لبلوغ غايات مستقبلية واختيار الوسائل للوصول إليها هما العلامة والمعيار على وجود الخصائص العقلية في ظاهرة ما[2].

وهذا في الواقع هو التعريف الإجرائي الذي يعرف جيمس العقل به، وهو يحرص طيلة الوقت على إقامة تحويل "السيكولوجيا" إلى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة؛ فينبغي أن يجيء تصورنا للخصائص العقلية ضاربًا بجذوره في الفحص الدقيق لما "تفعله" تلك الخصائص العقلية، أي فيما يحدثه حضورها من اختلاف. وهذا المنهج الأدائي في علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذي يدعو إلى فهم كل شيء أيًا كان على أساس ما يحدثه حضوره في التجربة من اختلافات، ولا شيء أكثر من ذلك ولا أقل[3].

وقد كان جيمس في الوقت نفسه استبطانيًّا لا يلين، والفصول التي كتبها عن "تيار الفكر" و"وعي الذات" لا يعلو عليها شيء مما كتب عن علم النفس الاستبطاني. وكان يعتقد أن المجهود التجريبي الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة، لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى الباطن، ولكنه تمرد على هذا المنهج فيما بعد لصالح ذلك الاتجاه الذي عُرف فيما بعد بالنظرية السلوكية. ولكن يبقى منهجه الأدائي هو المنبع الذي صدرت عنه نزعته الفلسفية البرجماتية، فالأفكار (شأنها شأن العقول) ينبغي أن تعالج على أساس ما "تؤديه"، وحين يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة، فإنه يدعي بذلك أنها تقوده في نجاح خلال متاهة الخبرة، فليست الفكرة من الأفكار سرًّا ملغزًا بل هي أداة، وماهيتها تكمن في قدرتها على التنبؤ[4].

---

(1) جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة (2287)، الطبعة العربية الأولى، 2013، ص 131.

(2) W.Games: The Principles Of Psychology (N.Y.1890) v.1, p. 8.

(3) جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 131.

(4) المرجع السابق، ص 132-133.

نظرية المعرفة عند جيمس

أراد وليم جيمس أن يطبق منهجه العلمي على مشكلة طبيعة الحقيقة، أو نظرية المعرفة، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة على العموم إنما هو ما يترتب عليها من نتائج، وإذا كنا نحن في العادة نميز بين صدق القضية وبين مجموع العمليات التي لا بد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة، أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها؛ فإن الفلسفة العملية ترفض هذا التمييز، وتذهب إلى أن الحقيقة مجموع تلك العمليات. فالنظرية الصحيحة إن هي إلا تلك النظرية التي تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة. ومن ثم يمكننا القول إننا نعرف أي موضوع على الحقيقة، حينما نقوم بالفعل، أو حينما نقوم على الأقل بتحقيق تلك العمليات التي من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتي بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته. وعلى ذلك، فإن الفكرة الحقيقة ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء، بل هي بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنا إلى إدراك ذلك الشيء. بيد أننا نجد تعريفًا آخر أو مسلكًا مغايرًا لهذا المسلك في نظرية المعرفة عند جيمس، إذ نراه يقول إن القضية لا تكون صحيحة أو حقيقية إلا إذا كان في قبولنا لها ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضية، أعني أن صدق القضية رهن بما يترتب عليها من نتائج تساهم في إرضاء الكائن البشري.

وهكذا يذهب وليم جيمس إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا على النجاح في الحياة، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية، وذلك لأن الحق لا يوجد أبدًا منفصلاً عن الفعل أو السلوك، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح، فنحن لا نفكر في الخلاء وإنما نفكر لنعيش، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة، فالعقل كله في خدمة الحياة أو السلوك العملي، وليست ثمة حقيقة مطلقة، بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التي ترتب بمنافع كل فرد منا في حياته، ولا وجود لفكرة حقيقية في ذاتها؛ لأن الفكرة تصبح حقيقة عن طريق آثارها، ومعنى ذلك (من وجهة نظر جيمس) أن الحقيقة تقبل على الفكرة من خارجها وليست باطنة فيها، فالحقيقة ليست سوى حدث يقبل على الفكرة،

وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة في المعتقد من أثر عملي أو سلوكي، وهذا ما يعبر عنه بقيمته المنصرفة فورًا (It's cash value)[1].

ومن ثم يرفض وليم جيمس صورنا الذهنية عن الأشياء، ويرى أن هذه الصورة مهما بلغت من الوضوح، فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها؛ فالنار العقلية لا يمكن أن توقد خشبًا واقعيًا، والماء العقلي عاجز عن أن يطفئ نارًا حتى ولو كانت هذه النار عقلية، اللهم إذا قلنا تجاوزًا إنها تستطيع إطفاء هذه النار العقلية. وعلى العكس من ذلك، فإننا إذا كنا بإزاء أشياء أو أجسام واقعية، فإننا نستطيع دائمًا أن نحقق نتائجها الوظيفية، وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تمامًا عن التجربة العقلية، وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة مهمة، وهي أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العمل، أي إن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء؛ لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها، فليس العقل إذن مصدر الروابط، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص[2].

وعلى ذلك يمكننا أن نقول إن الحقيقة عند وليم جيمس على نوعين؛ لأن موضوع التصور إما أن يكون شيئًا خارجيًا أو منهاجًا عمليًا لإرضاء حاجة نفسية: ففي الحالة الأولى "الفكرة الحقة عن موضوع ما هي التي تجعلنا نتجه إلى أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع"؛ وفي الحالة الثانية "القضية الحقة هي التي يستتبع تسليمها نتائج مرضية"، أي نتائج محققة لمطالبنا. وفي الحالتين ليست الحقيقة تصوّرًا مطابقًا لشيء كما يعتقد عامة الناس، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بشيء أو إلى تحقيق غرض. وفي الحالتين الخطأ هو الإخفاق[3].

أي إن وليم جيمس يؤكد على أن الحقيقة هي التصور الذي نسيغه ونحققه فنجعله صادقًا بتصديقنا إياه، فهي ليست خاصية ملازمة للتصور كما يعتقدون،

---

(1) يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، د. ت. ص 157.

(2) يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 158.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، د. ت، ص 418.

ولكنها حادث يعرض للتصور فيجعله حقيقيًا، أو يكسبه حقيقة بالعمل الذي يحققه؛ أو على حد قول برجسون في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب "البراجماتزم" الحقيقة اختراع (شيء جديد) لا اكتشاف (شيء سبق وجوده). ولا يعني هذا أن الحقيقة - من وجهة نظر جيمس - تحكم وتعسف، بل يعني أنه كما أن الاختراع الصناعي إنما يتقدم بفضل فائدته العملية فقط. كذلك تكون القضية الصادقة هي التي تمكننا من السيطرة على الأشياء، ونحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما نخترع الأجهزة الصناعية لنستخدم القوى الطبيعية[1].

أما البراجماتزم فمذهب يضع العمل مبدأً مطلقًا، فهو من حيث هو منهج يحسم المناظرات الفلسفية التي لم يحسمها الجدل النظري حتى الآن، ولا يرجى أن تحسم بغير هذا المنهج، فالجدل - على سبيل المثال - لا يزال قائمًا في: هل العالم وحدة أم كثرة؟ وهل هو يخضع للجبر أم يتسع للحرية؟ وهل هو مادي أو روحي؟ إلى غير ذلك من القضايا الفلسفية الشائكة، والمنهج العملي يؤول كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان. أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد، وأن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة، فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج: خذ مثلاً "المادية والروحية" فلا فرق بينهما من جهة الماضي، إذ إن المؤمن يرى أن الله خلق العالم، والمادي يرى أن الكون تكون بفعل القوى الطبيعية، ولما كان العالم قائمًا ولا يمكن استعادة التجربة التي أحدثته للتحقق منها، أكانت خلقًا أم تكوينًا طبيعيًا، كانت المسألة ممتنعة الحل؛ ولما كانت الحجج تتعادل قوة فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين. أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً وأنه لم يتم بعد، فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمرًا غاية في الخطورة: ذلك لأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة،

---

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.

فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى، إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد، دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال، ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى وبهذا المقدار، كذلك نصنع في جسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام؛ لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظًا جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة؛ وإذن فليس لها من معنى غير معناها العملي[1].

القيم عند وليم جيمس

في الحقيقة تندرج رؤية وليم جيمس للقيم تحت إطار فلسفته العامة؛ حيث تميزت فلسفة جيمس بصفة عامة بنزعة تجريبية متطرفة، تريد أولاً وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية، التي اشتطت في التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع، فيقول جيمس واصفًا نزعته العملية إنها عبارة عن: "الاتجاه الذي يصرف النظر عن الأمور الأولى، والمبادئ، والمقولات، والضرورات المفروضة، لكي يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار، والنتائج، والوقائع"[2]. كما تعمل ثانيًا على رفض تلك الفلسفات المطلقة التي تقول بالثبات أو بالجواهر الثابتة؛ لأنه يرى أننا نحيا في عالم متغير لا سبيل إلى تشبيهه بعالم المُثل أو الصور المحضة التي لا تعرف التغير أو الصيرورة أو الزمان[3]. وعلى ذلك ارتبطت القيم عنده بالواقع العملي واتصفت بالتغير والنسبية. فليس المنهج البرجماتي عند جيمس مذهبًا محددًا، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة. وما نسميه بالنظرية في رأي هذا المنهج إنما هو عبارة عن أداة للبحث، لا

---

(1) نقلاً عن زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 26.

(3) المرجع السابق، ص 26.

إجابة حاسمة عن المشكلة، بحيث يمتنع بعدها كل بحث. فليست النظريات الفلسفية بمثابة منومات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة، بل هي أدوات يجب أن نستعين بها في التغيير من صفحة هذا العالم. وبعبارة أخرى، فإن النظريات ليست سوى ذرائع أو وسائل تعبر عن تكيف الفكرة مع الواقع، دون أن يكون في ذلك أي كشف عقلي مجرد أو أي حل نظري خالص[1].

أي إن وليم جيمس لم يبدأ بتحديد المثل العليا التي يدعونا للجهاد من أجل تحقيقها، وإنما ترك لكل فرد أن يفهم هذه المثل على قدر استطاعته، واكتفى هو بالتوجيه فحسب، فهو - على سبيل المثال- لم يضع مبادئ عامة لنظرية أخلاقية لها بداية محددة ونهاية واضحة، ومن ثم كانت الحياة الأخلاقية عنده في نمو متصل، ولا ينبغي للفرد أن يحاول حصرها في مذهب مغلق صارم[2].

ولذلك يمكننا القول إن وليم جيمس يرفض نظريات القيم العقلية المطلقة، والتي تقدم نظريات مذهبية محددة ومغلقة؛ فهو ينكر - على سبيل المثال- علم الأخلاق العقلي المطلق، الذي يتضمن مواعظ وإرشادات عن النضال وترك الرذائل، أو تلقي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة، فهو يرى أن مثل هذا العلم لا معنى له، وإنما المصدر الحقيقي لعلم الأخلاق - من وجهة نظره - هو الإنسان، ذلك الكائن الخلقي الوحيد في العالم. ولذلك كان الإنسان هو مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة، ومن ثم فهو مصدر القيم ومنبعها، ولذلك يقول جيمس: "إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليست للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو"[3].

وما دام الإنسان هو مصدر القيم عند جيمس، فإن القيم بمختلف صورها خلقية أو جمالية أو منطقية أو اقتصادية تعتبر عند جيمس وأتباعه من البرجماتيين نسبية تتوقف على الأغراض التي تستهدفها، إذ إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات

---

(1) المرجع السابق، ص 31.

(2) محمد فتحي الشنيطي: وليم جيمس، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1957، ص 181-184.

(3) محمود زيدان: وليم جيمس، القاهرة، دار المعارف، 1958، 182-183.

قيمة في ذاتها، هي الخيرات بوجه عام. ومن هنا تحددت نظـرتهم النفعيـة للقـيم عمومًا. وهنا نلاحظ أن البرجماتيين قد اتفقوا مع السفسـطائيين في رد القـيم إلى الإنسان، لكنهم خالفوهم في جعل الإنسان وليس الفرد معيار هذه القيم، فقصدوا بهذه التجربة الإنسانية، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية. كما أن البرجماتيين قد صنفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الـدنيا، وفي ضـوء هـذه التفرقة ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجوه النفع[1].

ومن ثم يمكننا القول إن ماهية الخير عند البرجماتيين تقوم في مجـرد إشـباع المطالب الإنسانية، وتحقق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحيـاة. ولذلك يرى جيمس أننا كثيرًا ما نضطر في حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لـدينا أساس نظري يبررها، بل إننا حين لا نأتي عملاً يجيء توقفنا عن العمل نتيجة لحكم نصدره، وقد لا يجد له العقل النظري مبررًا.

موقف وليم جيمس من القيم الأخلاقية والدينية

يعد موقف وليم جيمس من القيم امتدادًا لموقفه الإبستمولوجي، حيث يقول في كتابه **البرجماتية**: "إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما، فلـيس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي يظن أنه قادر على أن يؤدي إليها النتـائج التي ننتظرها منه، ورد الفعل الضار الذي ينجم عنه، والذي يجب أن تتخذ الحيطة إزاءه. وإذا كانت الصورة العقلية التي لدينا عن هذا الموضوع ليست حقًا صـورة جوفاء، فإنها ستنحل في نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التي نتوقعها منه، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة"[2].

أي إن الحقيقة عنده ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة، والمعتقـدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية؛ وذلك لأن الحق لا يوجد أبدًا منفصلاً عن الفعل أو السلوك، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صـور

(1) توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1953، ص 263.

(2) يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ص 157.

الفعل أو العمل الناجح، فنحن لا نفكر في الخلاء إنما نفكر لنعيش، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة، فالعقل كله في خدمة الحياة أو السلوك العملي، وليست ثمة حقيقة مطلقة، بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل فرد من في حياته، ولا وجود لفكرة حقيقية في ذاتها؛ لأن الفكرة تصبح حقيقة عن طريق آثارها. ومعنى ذلك - فيما يقرره جيمس- أن الحقيقة تقبل على الفكرة وليست باطنة فيها؛ فالحقيقة ليست سوى حدث يقبل على الفكرة. بل إن صحة أي معتقد أو فكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة في المعتقد، بل في ما يترجمه المعتقد من أثر عملي أو سلوكي، وهذا ما يعبر عنه بمفهوم قيمته المنصرفة فورًا كما سبق أن أشرنا.

خلاصة القول: إن الفكرة الصادقة عند جيمس والبرجماتيين عمومًا هي التي تؤدي إلى النجاح في الحياة العملية.

وانطلاقًا من هذا الموقف الإبستمولوجي للبرجماتية عن جيمس يكون موقفه من القيم الدينية والأخلاقية. فالبرجماتيون عمومًا يقبلون القيم الدينية والأخلاقية، لا على أساس صحتها المنطقية، وإنما على أساس فائدتها العملية في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، وما لها من أثر طيب في حياة الأفراد.

ومن ثم يدرس وليم جيمس القيم الدينية من وجهة نظر الحاجات الإنسانية ذاتها، فلا يشغل نفسه كثيرًا بالبحث عن أدلة لإثبات وجود الله تعالى، وإنما هو يمضي مباشرة إلى الوقائع، فيجعل نقطة بدئه هي "التجارب الدينية" نفسها. ولا يتحدث جيمس عن "التجربة الدينية" على العموم، بل هو يتحدث عن تجارب دينيه عديدة؛ لأنه يرى أن للتجربة الدينية صورًا بعدد الأفراد المتدينين[1]. وانطلاقًا من هذا الموقف يمكننا أن نفهم تلك المقولة التي وردت في كتاب جيمس عندما سئل عن الدين فقال: "لست أدري هل هو حقيقي أم لا؟ ولذا سأضعه موضع التجربة"[2].

---

(1) W.James: Varieties of Religious Experience Pragmatism, Meridian Books, Newyork.1959, p. 477.

(2) Ibid, p. 29-30

ولذلك فهو لا ينظر إلى الدين باعتباره طقوسًا أو فرائض، وإنما ينظر إليه باعتباره شعورًا أو عاطفة، فعلى الرغم مما يكتنف التجربة الدينية من قلق وصراع وأزمات نفسية، فإن من المؤكد أن شعور النفس بوجود قوة عليا تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون، من شأنه أن يأخذ بيدها دائمًا في هذه الحياة. والدين عند جيمس أمر شخصي في جوهره، وليس من المهم أن نعرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائد الدين، بل المهم أن نقف على ثماره ونتائجه، وذلك على مستوى الدين كله من أعلى قمته وهو "الله" سبحانه وتعالى، إلى آخر ما يمكن أن تعتبره أمرًا دينيًا، فالله – عندهم- كما يقول جيمس في كتابه البرجماتية: "إذا كان فرض الله يعمل عملاً مشبعًا بأوسع معنى للكلمة، فهو صادق؛ وذلك لأن البرجماتية لا تنبذ أي فرض إذا كانت هناك نتائج مفيدة للحياة كامنة فيه"[1].

ومن ثم فإن الرجل المتدين (أيًا ما كان إيمانه الديني) يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعلق به هي مصدر قوته وطاقته ورجائه في الحياة، وهو لهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلامًا وغبطة روحية ما كان يمكن مطلقًا أن يحصل عليها من طريق آخر؛ ولذلك فلا مجال لإنكار وجود الله طالما أن وجوده له فائدة عملية يمكن أن تخلع على نظرتنا إلى الكون شيئًا من الاتساع والعمق، فضلاً عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا وأكثر تآلفًا معنا. هذا بالرغم من أن جيمس يعتقد أن الله- سبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا- شخصية متناهية، لا تحيط علمًا بكل شيء، كما أنه ليس خارجًا عن العالم أو متعاليًا، بل هو جزء من الكون، يحارب الشر مع البشر الأخيار، فهو كائن خير يمدنا دائمًا بمعونته للتغلب على الشر والأشرار، فهو دائمًا ما يعيننا ويشد من أزرنا، ويوقظ فينا أعلى الإمكانيات وأسماها.

كما أنه يرى أن الله في حاجة إلينا، حيث إنه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائه! كما لا يرفض جيمس الشرك، أي وجود آلهة أخرى مع الله؛ انطلاقًا من فكرته عن تناهي الله، والتي لا تمنع القول بوجود آلهة

---

(1) محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد: محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، 1995-1996 ص 174.

أخرى تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم، يعملون جميعًا على قدم وساق بغية الوصول إلى تحسين هذا الكون!

خلاصة القول: يقبل جيمس وأتباعه البرجماتيون كل القيم الدينية ما دامت لها فائدة عملية في حياة البشر.

الأمر نفسه في القيم الأخلاقية حيث ذهب جيمس وسائر البرجماتيين إلى أن المبادئ الخلقية متى ثبتت منفعتها في دنيا الواقع، فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل المحض أو تنهار أمامه، فقيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا.

ولكن يجب أن نأخذ في الاعتبار أن جيمس ومعه البرجماتيون لا يبررون الفعل الذي تكون له ثماره المفيدة رغم أن وسائل بلوغه غير أخلاقية، أي إنهم لا يقفون موقف الميكيافيلليين الذين تبرر الغاية عندهم الوسيلة، فلا يمكن أن يقبل وليم جيمس -كفيلسوف أخلاقي- الوسائل الشريرة إذا ما حققت أغراضًا نفعية في الحياة العملية، فمعيار الأخلاقية عندهم متمثل في أخلاقية الوسائل والنتائج معًا، وإلا كان نجاح الطالب عن طريق الغش فعلاً أخلاقيًّا خيِّرًا عند البرجماتيين، وهذا غير صحيح.

وتبقى البرجماتية علمًا على إلزام إنساني بالاتجاه إلى العمل، وإلى النفع العملي، ففي ذلك خيره كله، والابتعاد عن المجردات وفيما لا تحته عمل كالميتافيزيقا والغيبيات حتى الدين، فإنه ينظر إليه على مقدار ما يؤتي من ثمار عملية على الإنسان، وكذلك تكون الأخلاق وسائر القيم لا تقوم على العقل النظري، بل تقوم على العمل وتوجيه النظر إلى الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق العملية، فالمنفعة العملية هي مقياس كل حق، والصدق مرادف للمنفعة العملية، والتفكير الصادق هو النافع عمليًّا، والخير والحق كذلك كل ما يحقق نفعًا للناس، ويعمل على إشباع حاجتهم ورغباتهم مع توخي شرعية الوسائل.

- موقف جيمس من العاطفة:

يتخذ وليم جيمس موقفًا حادًّا تجاه العواطف والميول بصفة عامة؛ فينكر أن يكون جوهر الإيمان هو العاطفة؛ لأنه ينكر بالأساس وجود ما يسمى بالعاطفة

الدينية، بل لا يوجد أساسًا لديه افتراض لوجود انفعال ديني مجرد، إنما يمكن القول بوجود مخزون من الانفعالات، فهو ينظر إلى الانفعالات الدينية على أنها مجرد أمور نفسية لها وجودها وتتميز عن بقية الانفعالات المحسوسة الأخرى، وهي جميعًا حالات محسوسة للعقل، قائمة على وجدان أولي متميز بذاته قائم لكل خبرة دينية بلا استثناء، وكي يبدو أنه ليس هناك انفعال ديني أولي، وإنما مخزون عام من الانفعالات قد تستدعيها موضوعات دينية؛ لأننا لا نتصور إمكان وجود إثبات سلوك ديني أولي معين يضاف إليه موضوع معين، ولكن الأساس لافتراض وجود انفعال بسيط كوجدان عقلي مثل (الحب الديني أو الخوف الديني وغيرها). وبالتالي ليست هناك سوى وجدانات ترتبط بموضوعات دينية ارتباطًا وشعورًا بعالم غير منظور ليس حتمًا أن يكون إلهًا، بل لا يمكن أن نسمي شخصًا متدينًا دون أن يكون معتقدًا بوجود إله[1].

فالدين عند جيمس هو الاعتقاد بعالم غير منظور، والاعتقاد بوجوده والامتثال لتعاليمه، وخيرنا الأسمى كائن في إيجاد تلاؤم بيننا وبين ذلك العالم، وما يدلنا على وجود مثل ذلك العالم هي التجارب الدينية والصوفية والنفسية. وعليه فإن جيمس يقدم لنا تحليلاً سيكولوجيًا يرفض على أساسه أن يكون جوهر الإيمان العاطفة والعقل بل الإرادة وهو ما نحتاج إليه، ومن هنا جاء مصطلحه "إرادة الاعتقاد"، فكل إنسان في حاجة إلى إرادة وليس إلى عاطفة وخاصة في المجال الديني.

- نظرية الشعور:

يرى جيمس أن علم النفس الجسمي جوهره إرادة الاعتقاد، ومن ثم يقرر في أبحاثه الجسمية السيكولوجية أن الدماغ مرن ووجد ليوجه، والواضح أن الشعور وجد ليوجه ويميز، وبالتالي الدماغ والشعور يجب أن يعملا معًا. إذن هناك تفاعل ما بين الدماغ والشعور، ولكنه رفض ذلك في علم النفس وجعله من صميم اختصاصات الميتافيزيقا!

---

(1) منتهى عبد جاسم: سيكولوجية الدين عند وليم جيمس- الحوار المتمدن-العدد: 3352 - 1/5/2011

وقد قدم جيمس تحليلاً لطبيعة الشعور، فالشعور حسب وصف جيمس (مقاتل من أجل غايات)، أو هو تيار كشيء مستمر ترتبط أجزاؤه فيما بينها ارتباطًا عضويًا، ومن المتوقع بعد هذا منه أن يؤدي وضيفته كعضو، لكن حين حاول أن يجعل هذا النشاط العقلي المتحد صالحًا لعالم مادي عناصره ذرية وعلاقاته خارجية، رأى أن مهمته ميؤوس منها؛ لأن الوقائع الوحيدة طبقًا لفلسفة الأجسام أو الفلسفة الآلية هي أن الجزيئات المنفصلة أو الخلايا التي تجمع في المخ وهم من الأوهام، ومثل هذا الوهم لا يمكن أن يكون من الزاوية الموضوعية بمثابة نسخة مطابقة لأية حالة نفسية؛ لأن الواقعة المادة الخالصة هي وحدها التي يمكن أن تنتهي في مثل هذا الدور[1].

ولكن الواقعة الجزئية هي الواقعة المادية الوحيدة الخالصة، ويترتب على ذلك أنه يبدو أننا إذا كان علينا أن نحصل على قانون نفساني مادي مبدئي أن نرتد إلى الوراء، إلى شيء معين قبيل النظرية الخاصة بالذهن، إذ إن الواقعة الجزئية من حيث هي عنصر من عناصر المخ التي تبدو مطابقة لا لمجموع الأفكار، بل لعناصر الفكر. ومن ثم يمكننا القول إن جيمس يرى أن كل معارفنا تبدأ من ميدان الشعور، وليس كما كان يعتقد جون لوك إنها تبدأ من عدد معين من العناصر التي هي إحساسات وصور وأفكار، والتي يجب أن نفرض بينها علاقات خارجية حتى نتمثلها حقيقة متميزة متعالية[2].

وهكذا فإن الثورة التي ظهرت في علم النفس اعتبرت أن المعطي لكل معارفنا هو ما يسمى بميدان الشعور، وتعني حالة الشعور الكلية في وقت من الأوقات عند شخص مفكر، وأن الخاصية المميزة لهذا المعطي الجديد أنه بدلاً من أن يكون محدود المعالم يصبح له امتداد لا يمكن تحديد نهايته بالضبط، ذلك أن حالة الشعور تتركب في بؤرة هامشها يزيد أو يقل في التحديد، وهذا الهامش يتعلق بطريقة مستمرة بمنطقة ثالثة لا يمكن بأي درجة قياسها، لا من حيث الامتداد أو العمق، ولا يدركها شعورنا ولا حتى إدراكًا غامضًا مما هو معطى حقًا، وهو البداية

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق.

الصحيحة لكل نظر وعمل. فليس المجموع المتوهم لحالات شعورنا، بل هذا الميدان غير المحدود الذي لا تكون فيه بؤرة المعرفة والواضحة إلا نقطة تتعدل على الدوام، بما لها من علاقات مع الأوساط المرتبطة بها، وهذه البؤرة شديدة التعقيد ولا تـــرد إلى عدد محدود من العناصر التصورية، فهذه هي المعطيات الأولية التي بها يباشـــر ذهن الإنسان نشاطه[1].

الحرية عند جيمس

جاءت نظرة وليم جيمس إلى الحرية مرتبطة إلى حد كبير بنـــزعته التعدديـــة في النظر إلى العالم من ناحية، وبمذهبه السيكولوجي في الجهد الإرادي من ناحيـــة أخرى. أما من الناحية الأولى فإننا نعلم أن وليم جيمس يتصور العالم علـــى أنـــه واقعة مرنة لا تكف عن التشكل والتجدد، بحيث إن الحرية نفسها لتبدو هنا بمثابة صورة من صور الجدة أو الأصالة التي تميز ذلك العالم المتكثر. والواقع أن معـــاني الصيرورة والتغير والجدة والصدفة والحرية هي من المعاني المتلازمة الـــتي لا تكـــاد تنفصل عن المذهب التعددي[2].

وهنا نلاحظ أن جيمس يربط بين فكرة الجدة وفكرة الصدفة، فيقول إن الصدفة إنما تعني التعدد والكثرة. وبعبارة أخرى فإن الجدة والصدفة هما اسمان مختلفان يعـــبران عن عنصر واحد في صميم الواقع. والقول بالتعدد يستلزم بالضرورة الأخـــذ بفكـــرة انعدام الحتمية. فالحرية عند جيمس هي جدة وصدفة معا، كما أنهـــا اختيـــار بـــين ممكنات محضة. والعالم الذي يتصوره جيمس هو عالم واقعي فيه موضع للممكنـــات. ولكن إذا كانت الجدة هي عبارة عن إمكانية حقيقية في هذا العالم، فذلك لأن الكون المتكثر هو الذي يتلاءم وحده مع القول بنشاط أخلاقي إرادي[3].

وعلى ذلك تكون اللاحتمية عند جيمس هي الوسيلة الوحيدة لتحطيم هـــذا الكون إلى أجزاء خيرة وأجزاء شريرة، تمهيدًا لمناصرة الأولى ضد الثانيـــة. وعلـــى

---

(1) منتهى عبد جاسم: سيكولوجية الدين عند وليم جيمس، مرجع سابق.

(2) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 44.

(3) المرجع السابق، ص 44.

ذلك يمكننا القول إن دفاع جيمس عن الحرية مرتبط أيضًا برغبته في صيانة حقوق الأخلاق أمام الكون، مما يدلنا بوضوح على أن مذهبه في الحرية وثيق الصلة بنزعته الأخلاقية ومذهبه في التحسن، وحتى حينما يدافع جيمس عن فكرة الإمكان، فإنه لا يدافع عن هذه الفكرة من وجهة نظر ميتافيزيقية صرفة، بل من وجهة نظر أخلاقية، باعتبار أن الإمكان شرط للحرية والجدة[1].

أما إذا تم النظر إلى الحرية من منظور وليم جيمس السيكولوجي، فإننا سنجد أنفسنا بإزاء مذهب إرادي لا ينظر إلى العقل على أنه جوهر، بل على أنه فاعلية ونشاط. وإذا كان الناس قد دأبوا على أن ينظروا إلى الإرادة على أنها ملكة عجيبة مطوية في أعماق النفس، ومغلفة بالأسرار من كل جانب، كأن تصميمات الإرادة هي عبارة عن أحكام تعسفية لا سبيل إلى فهمها مطلقًا، فإن جيمس يربط (على العكس) بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروي وسائر مظاهر الحياة الشعورية. فالإرادة أو المشيئة ليست منفصلة أو منعزلة عن باقي مظاهر الحياة العقلية، بل هي تعبر عن ذلك الميل الذهني - الحركي الذي يدفع بالأفكار دائمًا إلى إنتاج مجموعة من الحركات، اللهم إلا إذا عاقتها أفكار مضادة أو معارضة. ومعنى هذا أن كل فعل إرادي إنما هو مجرد نموذج لذلك الفعل الذهني الحركي. وماهية الإرادة لا تنحصر إلا في استعداد الذهن لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الأفكار. وحينما يتحقق ذلك، فلا بد أن يتولد الفعل على الأثر بطريقة آلية أوتوماتيكية. وعلى ذلك يمكننا القول إن حرية الإرادة عند وليم جيمس ما هي إلا قدرة الذهن على التحكم الانتباهي[2].

إذن ربط وليم جيمس بين الحرية والانتباه، ولذلك يمكننا القول إن مشكلة الحرية عنده انتقلت من مجال الميتافيزيقا باعتبارها مشكلة ميتافيزيقية، إلى السيكولوجيا باعتبارها مشكلة سيكولوجية بحتة أعاد تفسيرها على اعتبارات نفسية بحتة.

ولذلك لم يكن غريبًا على وليم جيمس أن يجعل من الانتباه المظهر الأول بل الفعل الأساسي للإرادة. فالانتباه عنده بمثابة القدرة الخالقة. ومثل هذا الانتباه

---

(1) المرجع السابق، ص 44.

(2) المرجع السابق، ص 45.

الإرادي هو الذي يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة فتدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقه. وهكذا نرى أن دفاع وليم جيمس عن الحرية وثيق الصلة بمذهبه التعددي ونـزعته الأخلاقية التحسنية من جهة، وبمذهبه السيكولوجي ونـزعته الإرادية من جهة أخرى.

وأخيرًا يمكننا القول إن فلسفة وليم جيمس قد حاولت إذابة الحدود الفاصلة بين الفلسفة وعلم النفس؛ فقد قدم نظرياته الفلسفية المختلفة ممزوجة بعلم النفس في أغلب الأحيان، بل ساهم علم النفس في إثراء الفلسفة الأمريكية على العموم منذ جيمس ومن جاء بعده.

خاتمة:

وهكذا يجعل جيمس المنفعة معيار كل شيء، فالحقيقي ليس شيئًا سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تمامًا كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا العملي. ومن ثم يمكننا القول إن وليم جيمس قد عمل على تحويل بوصلة النظر بعيدًا عن الأشياء الأولية كالمبادئ والنواميس والحتميات المسلم بها وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة: الثمرات، النتائج والآثار، المنافع.

ويعد موقفه من الله موقفًا متسقًا مع نظريته في المعرفة، لكنه غريب في الوقت نفسه عن كل الديانات والموروثات الدينية، وهو ما تَمَثَل في زعمه بأنه إذا كان فرض الله يعمل عملاً مشبعًا بأوسع معنى للكلمة فهو صادق، والعكس صحيح أيضًا، أما صفاته فيجب أن نغفل الصفات النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطة وما أشبهها؛ لأنها عديمة الفائدة ومن ثم عديمة المعنى، وأن نقتصر على الصفات الخلقية بسبب فائدتها، مثل القداسة والعدالة والعلم فإنها تبعث فينا الخوف، ومثل القدرة والخيرية فإنهما تبعثان فينا الرجاء.

كما أن ما ذهب إليه جيمس في فلسفته البرجماتية هذه يثير مشكلات كثيرة، فعندما يعلن وليم جيمس أن الحياة النفسية أصيلة، وأنها حياة متصلة ومتدفقة وأن رائدها المنفعة، فإن رويته هذه تعد صادقة إلى حد ما، لكنه عندما يجعل منها مركز الكون وصورته، فيعتبر الكون مرنًا مثلها قابلاً للتشكيل بحيث يصير تعريف

الحقيقة أنها مطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر للأشياء، فإن هذا يثير مشكلة الحقيقة، فالحقيقة هي مطابقة الفكر للوجود، أما العمل فإنه يبين الحقيقة ولا يكونها، ولا يعد معيارًا في أغلب الأحيان لقياس الحقيقة.

والأمر واضح أيضًا في المسائل الدينية والأخلاقية، فأي منفعة يقصد جيمس ورفاقه؟ فإذا أجابوا بأنهم يبغون المنافع العليا، فإننا نسألهم: بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض، وأنتم تزدرون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى، ونحن نعيش في عالم مادي والمادية مغايرة للفضيلة، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات، ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح في وسط الطبيعة، والموت في آخر الأمر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعًا؟ وليس بصحيح أن المادية مثبطة للعزيمة، فقد تبعث في قلب المؤمن بها نشاطًا عظيمًا لكي ينتهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب. وإذا كان صحيحًا أن فكرة الله والخلود منشطة، فعلي شرط أن يكون الله موجودًا، وأن يكون إيماننا به معقولاً، أما إذا لم يكن شيئًا من هذا فالفكرة وهم خادع وخيبة مرة؛ والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه، إذ إنها تريدنا أن نعتقد بالله وبالخلود لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله والخلود! ولذلك فإنه يمكننا القول إن برجماتية جيمس ورفاقه تصطدم تمامًا مع فلسفة العصور القديمة، ومع فلسفة العصور الوسطى التي كانت تهدف إلى مجرد كشف الحقيقة، وتقتصر على مجرد المعرفة، وتسعى إلى الوصول إلى المثل العليا والقيم الخلقية الرفيعة، كما أنها لا تتفق في بعض الجوانب مع فلسفة العصر الحديث والمعاصر. كما أنه لا يجب أن يفوتنا أن ننوه في ختام هذا البحث على أن تطبيقات البرجماتية على أرض الواقع تعكس تناقضات جمة؛ إذ تبرر الغاية الوسيلة مهما احتاط البرجماتي لهذا، فهو لا يرى إلا منفعته ومصلحته الشخصية، ويضعها فوق كل اعتبار، وهذا ما تعكسه تصرفات أمريكا البرجماتية تجاه شعوب منطقة الشرق الأوسط وغيرها من الشعوب الأخرى بصفة عامة.

جوزايا رويس

د. الشريف طوطاو
أستاذ وباحث في الفلسفة -
جامعة خنشلة - الجزائر

أولا: حياته ومؤلفاته

1 حياته:

جوزايا رويس (JOSIAH ROYCE) فيلسوف أمريكي ولد عام 1855م في مدينة سيرانيفادا الواقعة بولاية كاليفورنيا. انتقل في بداية عام 1866 إلى الدراسة في إحدى المدارس الخاصة بـ "سان فرنسيسكو". وبدأ دراسته الجامعية في مدينة كاليفورنيا عام 1871م حيث حصل على أول درجة جامعية عام 1875، وفي دراسته العليا قرأ لكل من جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر، كما قرأ نظرية التطور وتأثر بها كما سنبين ذلك لاحقا.

وبعد تخرجه ذهب إلى ألمانيا حيث قرأ الفلسفة الألمانية وتأثر باتجاهاتها المثالية والرومانسية، كما تأثر بنظرية التطور، وشغف بالرياضيات والمنطق الذي كانت له إسهامات فيه. كما سيأتي بيانه، ثم انتقل إلى جامعة جون هوبكنز قبل أن يعود إلى جامعة كاليفورنيا من عام 1878 إلى عام 1882، وظل منذ ذلك الوقت يعمل في جامعة هارفارد.

توفي رويس عام 1916 عن عمر ناهز إحدى وستين سنة. تاركا وراءه مجموعة من المؤلفات التي ضمنها فلسفته[1].

(1) ينظر حول حياة ومؤلفاته: أحمد الأنصاري، مقدمة الترجمة العربية لكتاب رويس: الجانب الديني للفلسفة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، ص 4.

2 – مؤلفاته:

يمكن القول بأن رويس صاحب قلم سيال بالنظر إلى عدد المؤلفات التي تركها، وبالنظر أيضا إلى فترة حياته القصيرة نسبيا، وفيما يلي قائمة بأهم مؤلفاته المنشورة مرتبة حسب تسلسلها الزمني:

أهمية التحليل المنطقي (1881)، الجانب الديني للفلسفة (1885)، دراسة للشخصية الأمريكية (1886)، روح الفلسفة الحديثة (1892)، مفهوم الله (1897)، دراسات في الخير والشر (1898)، العالم والفرد في جزأين (1900 – 1902)، مفهوم الخلود (1900)، الوضع الحالي لمشكلة الدين الطبيعي (1901 – 1902)، مدخل إلى علم النفس (1903)، هربرت سبنسر. تقويم ومراجعة (1904)، علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة (1905)، فلسفة الولاء (1908)، مشكلات الجيل ومشكلات أمريكية (1909)، وليم جيمس ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (1911)، مصادر البصيرة الدينية (1912)، مبادئ المنطق (1912)، مشكلة المسيحية في جزأين (1913)، الحرب والتأمين (1914)، وإلى جانب ذلك، فقد نشر العديد من المقالات بمجلات فلسفية أمريكية، كمجلة العقل ومجلة الفلسفة التأملية وغيرها. كما أسهم في بعض المؤلفات تأليفا ومراجعة(*).

ومن خلال هذه المؤلفات يتبين لنا بأن اهتمامات رويس قد توزعت حول علوم الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق وفلسفة الدين وبدرجة أقل علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية.

ثانيا: – الملامح العامة لفلسفته

رغم أن رويس يصنف لدى الدارسين للفلسفة ضمن تيار الهيجليين الجدد، وهو تيار مثالي إلا أن فلسفته قد تميزت عن غيرها من الفلسفات بمجموعة من الخصائص والمميزات نجملها في الملامح التالية:

(*) تجدر الإشارة إلى أن أهم أعمال رويس قد ترجمت إلى العربية والفضل في ذلك يعود إلى الأستاذ أحمد الأنصاري الذي عرف القارئ العربي بفلسفة رويس سواء من خلال ترجمة أهم أعماله أو من خلال أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ "فلسفة الدين عند جوزايا رويس" (جامعة القاهرة، 1997).

1- أنها فلسفة مثالية

من الشائع لدى الباحثين والدارسين للفلسفة أن الفلسفة المثالية قد استوطنت ألمانيا، فيما استوطنت الفلسفة التجريبية إنكلترا، واستوطنت الفلسفة البراجماتية الولايات المتحدة الأمريكية، غير أن هذا التقسيم الجغرافي للفلسفة لا ينبغي أن يؤخذ بإطلاق، فلئن كان المذهب التجريبي قد ظهر وانتشر وتطور حقا في إنكلترا، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور الفلسفة المثالية في هذه البلاد سارت جنبا إلى جنب مع الفلسفة التجريبية، ولعل الفضل في ذلك يعود إلى كانط وهيجل الفيلسوفان الألمانيان اللذان امتد إشعاعهما خارج ألمانيا و لم يسلم من تأثيرهما، على حد قول مورتون وايت، أي فيلسوف تقريبا في القرن العشرين، وهذا ما يتحلى بصورة خاصة مع تيار الكانطيين الجدد وتيار الهيجليين الجدد الذي ينسب إليه جوزايا رويس، وقد ظهر هذا التيار الأخير بداية في إنكلترا، ومن أبرز ممثليه وأعلامه هناك: سترلنج، كيرزد، جرين، برادلي، بوزنكيت، هالدين، ماكتاجرت، تيلور.

وقد عرفت المثالية طريقها إلى أمريكا وأصبحت الفلسفة الثانية هناك بعد الفلسفة البراجماتية، "وخرجت منها أربع مدارس تمثل كلا منها نموذجا أمريكيا، أو صيغة أمريكية للمثالية الألمانية، وكل منها نمط خاص من المثالية، هذه المدارس الأربع، هي: مذهب الشخصية (بوردن باركر براون)، والمثالية التأملية أو الموضوعية (جيمس أدويل كرايتون)، والمثالية الدينامية (جورج سلفستر مورس)، والمثالية المطلقة (جوزايا رويس)"[1].

إن فلسفة رويس، إذن، هي فلسفة مثالية نشأت تحت تأثير المثالية الألمانية عموما ومثالية هيجل المطلقة بصورة خاصة حيث يصنف في خانة الهيجليين الجدد، غير أنه لا يمثل نسخة مكررة من مثالية هيجل، فمثالية رويس هي مثالية أمريكية الطابع، حيث اصطبغت بالبيئة الفكرية والاجتماعية الأمريكية ولعل هذا يظهر في محاولته التوفيق أو الجمع بين المثالية والبراجماتية هذه الأخيرة التي تمثل روح الثقافة

---

(1) الأنصاري، مقدمة كتاب رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص (7- 8).

الأمريكية، وقد أسفر هذا التوفيق عن مذهب جديد هو ما يصطلح عليه رويس بالمثالية البراجماتية.

ويعترف رويس بفضل الفلسفة المثالية عليه، بدءا بالمثالية الألمانية ممثلة في فلسفات كانط وفخته وشلنج وشوبنهور وهيجل، مرورا بالمثالية الجديدة ممثلة في تيار الكانطيين الجدد في ألمانيا والهيجليين الجدد في كل من إنكلترا وأمريكا، وفي ذلك يقول: "وحقيقة يشعر الكاتب في أعماقه بأن ما يعرضه، ماهو إلا نتاج قراءته لتاريخ الفلسفة وما يتذكره من هذا التاريخ ولكنه يدين لكانط، ويقدر ما اكتسبه من قراءة فشته، والكانتيين الجدد في ألمانيا، ومن قاموا بإحياء المثالية في السنوات الأخيرة في كل من إنجلترا وأمريكا، ويعترف أيضا بأن عليه دينا خاصا لهيجل"[1].

لكن، وعلى الرغم من اعترافه بما يدين به للفلسفة المثالية، إلا أن رويس لا ينفي ما يتميز به مذهبه الفلسفي من أصالة واستقلالية وخصوصية تميزه عن المذاهب المثالية الأخرى، وهو ما يؤكده في قوله: "قد يكتشف القارئ المتخصص احتواء هذا العمل [يقصد كتاب الجانب الديني للفلسفة] على مذهب فلسفي لا يخلو من التميز والأصالة والاستقلالية في بعض أجزائه، ولكنه بالرغم من استقلاله وخصوصيته، فإنه يظل منتميا لتيار الفلسفة المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط"[2]

وهكذا، فإذا كان الإطار العام لفلسفة رويس هو الفلسفة المثالية، ومذهب المثالية المطلقة بالخصوص، إلا أنه مع ذلك قد استطاع أن يخط لنفسه مذهبا مثاليا أصيلا ومتميزا بحيث أنه لم يكتف بترديد آراء هيجل بل عمل على تطويرها والاستفادة من آراء المثاليين الآخرين وخصوصا كانط الذي يمكن عده أكثر المثاليين تأثيرا في فلسفة رويس بعد هيجل، وهذا المعنى يمكن اعتبار رويس هيجلي جديد، فما الذي أخذه رويس عن هيجل؟ وما هي مناحي التجديد أو التطوير الذي أدخله على فلسفة هيجل؟

---

(1) جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

يميز رويس في الفلسفة المعاصرة بين نوعين من الفكر الهيجلي: الأول ينتمي إلى "هيجل" المثالي المتمسك بمبادئه المثالية، وبالحقائق الأساسية للمثالية. وينتمي الثاني إلى "هيجل" المنطقي، الذي يؤكد على المنهج الجدلي، ولا يهتم بالفلسفة بقدر اهتمامه بالفكرة عن الفلسفة. ورويس يرى نفسه مدين لهيجل المثالي دينا كبيرا، ولكنه غير متعاطف مع هيجل المنطقي، غير أن ذلك لا يعني، كما قال، إهمال الفلسفات المثالية الأخرى. فالواقع أن إهمال الفلاسفة المثاليين الآخرين من أجل رفعة شأن الفلسفة الهيجلية يعد خطأً لا يغتفر، فإذا كان هيجل قد علم أو قال شيئا، فإن تعاليمه وأفكاره يمكن صياغتها في مصطلحات غير هيجلية، وإلا يتحول هيجل إلى مجموعة من المصطلحات التافهة والمهملة، وليس صاحب فكر عميق على الإطلاق[1].

ومعنى هذا، أن رويس رغم إعجابه وتأثره بهيجل إلا أنه جعل مسافة بينه وبين هيجل، لدرجة أنه اعتبر نفسه فيلسوفا غير هيجلي، فبالنسبة له، أن تكون هيجليا، لا يعني ترديد مصطلحات هيجل بحذافيرها، بل إعادة صياغتها صياغة خاصة تبرز قيمة فكر هيجل وحيويته وخصوبته وهذا ما قام به بعض الهيجليين الجدد وبه استحقوا هذه التسمية، فكلمة جديد هنا لا تحمل دلالة زمنية، كونهم ظهروا في القرن العشرين، أي قرنا بعد وفاة هيجل، بقدر ما تحمل دلالة فكرية، أي التجديد الذي أدخلوه على فلسفة هيجل، ومن جملة هؤلاء الهيجليين الجدد الذين ينطبق عليهم هذا المعنى في نظر رويس الأستاذ "جرين"، يقول رويس في هذا الصدد: "لذلك، فإن من واجب الفرد الذي يعتبر نفسه على دراية كافية بفلسفة هيجل أن يقوم بالتعبير عنها أو صياغتها صياغة جديدة خاصة به. إن تكرار اللغة أو المصطلحات الهيجلية، بدلا من الفكر الهيجلي، يؤدي إلى وجود التخمة المزعجة. لذا دعنا نشكر المفكرين من أمثال الأستاذ "جرين" الذين كانوا يتمتعون بقدر من الحرية في التعبير عن أفكارهم عن هيجل بطريقتهم الخاصة. والواقع أننا نسعد لتزايد عدد من يسمون بالهيجليين الجدد، الذين يتمتعون بدرجة أكبر من الاستقلالية، على أية حال، على الرغم من ضخامة حجم ما يدين به الكاتب لهيجل، فإنه لا يعتبر نفسه هيجليا"[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص (25- 26).

2 – الاتجاه الرومانسي

يؤكد رويس على وجود علاقة بين الفلسفة والحياة[1]، وهو ما جعله يتأثر بالمدرسة الرومانسية الألمانية، "وهي عبارة عن مجموعة من الكتاب الذين حاولوا تجسيد الفلسفة في حركة أدبية، وترجمة حياتهم إلى فلسفة. إن أفكار هؤلاء الرومانسيين كما يقول رويس لا تنتمي إلى مجال الفلسفة البحتة، بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة، ولكنها لا تخلو من دلالات ميتافيزيقية[2].

وتتكون هذه المدرسة الرومانسية من "مجموعة الشباب الذين ولدوا في الفترة من عام 1765 إلى عام 1775، والذين كان من أبرزهم، "أغسطس شليجل"، وأخوه "فردريك"، و"لورفيج تيك"، والرومانسي الدرامي "نوفالس"، الذي كان اسمه الحقيقي "فردريك ف. هاردنبرج"، والفيلسوف "شلنج" واللاهوتي "شلير فاضر"[3].

وفي نظر رويس، فإن ادعاء البعض بأن الفلسفة الرومانسية لا تتناسب ولا تصلح أن تكون فلسفة للعصر الحاضر الذي هو عصر العلم، بالنظر إلى ما تتميز به هذه الفلسفة من عاطفة وخيال وعدم اعترافها بالعلم، هو ادعاء باطل، فهذا التناقض بين العلم والفلسفة الرومانسية إن هو إلا تناقض ظاهري يخفي خلفه علاقة وثيقة، فلا يحوي عصرنا كما يقول إلا تلك الأفكار الرومانسية الثورية، ويعترف رويس من ثمة، بالأثر الكبير للمدرسة الرومانسية في تشكيل وتطور مذهبه الفلسفي، حيث يقول في ذلك: "إن هذه الأفكار الحماسية الشابة، التي تبدو غامضة ومشتتة ومتضاربة، بدأت تنتج بعد نموها، وبلوغها سن الرشد مذهبنا الحديث التطور، وتحث جهودنا لإقامة علاقة بين الطبيعي والروحاني، واهتماماتنا الحديثة والمتعددة بالخبرة"[4].

---

(1) جوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة، تر. أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2003، ص 228.

(2) المصدر نفسه، ص (230 – 231).

(3) نفسه، ص 235

(4) نفسه، ص (232 – 233).

وقد أبرز رويس خصائص المذهب الرومانسي ومزاياه وأهميته، وهي الاعتبارات التي جعلته يتأثر به، فهو يعتبر هذا المذهب امتدادا للفلسفة المثالية واستكمالا لها فيما يراه نقصا أو تقصيرا في نظرتها للوجود والحياة، فقد حاولت المدرسة الرومانسية إكمال تفسير "فشته" الأحادي للأشياء بتفسيرات مثالية أخرى للواقع[1].

إن الرومانسيين، في نظر رويس، ميتافيزيقيون أكثر منهم شعراء وهذا ما يجعلهم أقرب إلى الفلاسفة المثاليين، ولكنهم مع ذلك رومانسيون أكثر منهم فلاسفة. فكانوا يقترحون ولا يشيدون المذاهب الفلسفية الكاملة. قاموا بتفسير العالم في ضوء العاطفة والكهانة، والتخمين الجريء، بدلا من القانون الخلقي، واهتموا بالطبيعة الخارجية أكثر من اهتمام فشته بها... فالفن بالنسبة لهم لا يقل أهمية عن الأخلاق، ويعد حافزا للمفكر. فالله فنان، شاعر، يجسد ثراء حياته الجميلة في جميع جوانب العالم الحسي، ولما كنا نحن أيضا من تجسداته، ونتميز عن أعماله الأخرى بوعينا، فإننا نرى في هذه الصيغة الحسية، في الطبيعة، مثلنا العليا وقد تحققت، وكلما زاد نصيبنا من الخبرات الباطنية ومن المشاعر ومن الأماني والمثل العليا، زادت مقدرتنا على فهم الطبيعة وتفسيرها. فيرى هؤلاء المفكرون أن معرفة وقائع الطبيعة دون قلب يشعر بها، لا قيمة له. فالشاعر وحده القادر على فهم الطبيعة، لأن قوانينها تناظر قوانين القلب[2]. هذه أهم أفكار المذهب الرومانسي كما يؤولها رويس، وسوف تجد هذه الأفكار طريقها إلى مذهبه وخصوصا في فلسفته للطبيعة.

3- البراجماتية

ارتبطت الفلسفة البراجماتية بالثقافة الأمريكية[3]، هناك، حيث ظهرت وتطورت بفضل مجموعة من الأعلام البارزين وعلى رأسهم تشارلس بيرس

---

(1) نفسه، ص 233.

(2) نفسه، ص 237.

(3) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص 82.

(1839-1914)، جون ديوي (1859 - 1952)، وليم جـيمس (184- 1910)، وهربرت ميد (1863 -1931). وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين البراجماتية والمثالية بحيث تنـزع الأولى نحو العمل، ونحو الخبرة والتجربة، ونحو الواقع[1]، فيما تنـزع الثانية نحو العقل والتجريد والتأمل والذاتية (المثالية في الحقيقة ليست مذهبا واحدا بل مذاهب منها المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية والمثالية المطلقة إلا أن هذا الاختلاف لا يمنعها من أن تلتقي عند بعض الخصائص والأصول العامة)[2]، إلا أن مثالية رويس لم تمنعه من التأثر بالفلسفة البراجماتية كونه فيلسوفا أمريكيا، فقد حاول التوفيق بين المذهبين. وبذلك وضع بصمة أمريكية على الفلسفة المثالية فكانت مثاليته بحق مثالية أمريكية، يطلق عليها مصطلح مثالية براجماتية.

ويعد وليم جيمس أكثر الفلاسفة البراجماتيين تأثيرا في فلسفة رويس[3]، فهو صاحب فضل كبير عليه ليس فقط في نـزعته البراجماتية بل وفي تأويله للفلسفة المثالية تأويلا أدى إلى التقريب بينها وبين البراجماتية، وهو ما يؤكده رويس في قوله: "والأستاذ جيمس نفسه الذي استمعت لمحاضراته أثناء دراستي في جامعة جون هوبكنز، ومحادثاته وخطاباته في السنوات الأخيرة، والتي تعلمت منها، ما شحذ بصيرتي، وساعدني... على قراءة المثاليين قراءة صحيحة، وعلى البحث عن الحقيقة الأزلية والأبدية وراء كل هذه المذاهب البراجماتية. لأن من الواضح أن المذهب البراجماتي للأستاذ وليم جيمس بالرغم من رفضه للأبدي... يعبر بالفعل عن أحد جوانب هذه الحقيقة الأبدية... لذلك فأنا فيلسوف براجماتي، وأوافق تماما على أن أي حقيقة نحصل عليها، تعني نجاحا عمليا نشيطا وحيا في أفعالنا وفي

---

(1) أنظر: وليم جيمس، معنى الحقيقة، تر. أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، وانظر أيضا: وليم جيمس، البراجماتية، تر. محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص 61 وما بعدها

(2) أنظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 439. وكذلك جوزايا رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، تر. أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

(3) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 26.

الأشياء التي نحاول أن نثبتها ونتحقق فيها من أحكامنا ولا شك إطلاقا في أن قولنا "هذا حق" يكافئ القول بأن الأفكار التي أعبر بها عن هذه الحقيقة والأفكار الناجحة والعملية، والتي إذا اتبعتها، أشبع بالفعل كل حاجاتي العميقة. ولا أعترف بذلك فقط، وإنما أصر أيضا على أن الحقيقة مفهوم أخلاقي، وأشكر من أعماق قلبي الفيلسوف البراجماتي العظيم [يقصد وليم جيمس] لأنه قد علمني في شبابي أن معرفة الحقيقة تعني تحقيق النجاح الذي تحتاجه، والذي تسعى له دائما كل طبيعتنا العملية المشتركة وتتحمل كل الصعاب للحصول عليه"[1].

والواقع أن التقاء البراجماتية مع المثالية ليس بغريب أو مفارقة، فالبراجماتية كما يعترف أحد مؤسسيها وهو شارل "بيرس" ليست فكرة أمريكية كما هو شائع، وإنما أصلها كانطي، فقد نشأ المصطلح في ذهن "بيرس" من دراسته لكانط[2].

إن محاولة الجمع والتوفيق بين المثالية الألمانية والبراجماتية في مذهب واحد هو ما أسماه رويس بالمثالية البراجماتية، تعد بحق إحدى ملامح فلسفة رويس والتي تكشف عن جانب من جوانب الأصالة والخصوصية في فلسفته، وهو ما يؤكده جون سميث في تقديمه لكتاب رويس "محاضرات في المثالية الحديثة" إذ يقول: "لا يعتبر جوزايا رويس مفكرا بارزا لدى دارسي الفلسفة الأمريكية فقط، وإنما لكل من يبذلون محاولات جادة لحل المشكلات الرئيسية في الفلسفة، فقد ربط رويس بين الخبرة العملية والاتجاه العملي الذي يعد سمة مميزة للفكر الأمريكي في القرن العشرين، وبين الهدف الثابت والمستمر، للبحث عن وحدة أساسية تضم كل الأشياء، أدرك المعنى الصحيح للبراجماتية، وحاول تحقيقه في مذهبه الفلسفي، واضعا في اعتباره المحافظة على موقفه النقدي، وتحقيق نوع من الموازنة بين النظرة الشاملة والكلية للأشياء، وبين التأكيد على الجوانب العملية لها"[3].

---

(1) جوزايا رويس، فلسفة الولاء، تر. أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 176.

(2) الأهواني، جون ديوي، مرجع سابق، ص 84

(3) جون سميث، مقدمة كتاب رويس: محاضرات في المثالية الحديثة، مصدر سابق، ص 19.

ولعل رجوع رويس للبراجماتية يمثل بالنسبة إليه مخرجا للكثير من المشكلات التي وقعت فيها الفلسفة المثالية الألمانية، وهو نفس السبب الذي دفعه إلى الرجوع إلى مذهب الإرادة لشوبنهور وإلى المدرسة الرومانسية بحثا عن حلول لبعض المشكلات الفلسفية التي وقع فيها كانط وهيجل وغيرهما من المثاليين الألمان[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن رويس لم يأخذ هذه المذاهب التي تأثر بها جاهزة كما هي معروضة، بل حاول تأويلها بحثا عن الأفكار والآراء التي تقرب بينها في نسق واحد متجانس.

4 - نظرية التطور

ظهرت نظرية التطور في القرن التاسع عشر وقد شكل ظهورها أبرز حدث علمي في تلك الفترة حيث أدى ظهورها إلى إثارة الشكوك حول الكثير من الآراء والنظريات التي كانت تعد بمثابة بديهيات، الأمر الذي فتح المجال أمام مراجعات علمية عديدة، غير أن تأثير هذه النظرية لم يتوقف عند حدود العلم بل امتد إلى المجالين الديني والفلسفي وحتى إلى المجال الاجتماعي والثقافي، وقد قرأ رويس نظرية التطور في بعدها الفلسفي وتأثر بها من خلال فلسفة هربرت سبنسر.

وهكذا يمكن القول بأن مثالية رويس هي مثالية تطورية بحيث جاءت الكثير من آرائه الفلسفية منسجمة مع نظرية التطور، من ذلك مثلا نظرته للإنسان على أنه "نتاجا للطبيعة"[2]، وأن الطبيعة هي نتاج لسلسلة من العمليات، وغيرها من الآراء كثير[3]، غير أن ذلك لم يمنع رويس من توجيه النقد لفلسفة سبنسر التطورية، وهو ما تضمنه كتابه "هربرت سبنسر. تقويم ومراجعة" (1904).

وإلى جانب هذه النظريات والمذاهب الفلسفية، تأثر رويس بالعديد من الفلاسفة الآخرين وجلهم من المعاصرين له والذين التقى بهم أو قرأ لهم، ومن هؤلاء الذين يعترف رويس نفسه بفضلهم عليه، نذكر: شادوور هودجسون، أوتو

---

(1) أنظر: رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، مصدر سابق، ص 214

(2) رويس، العالم والفرد، ج 2، تر. أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص 31

(3) رويس، ينظر في ذلك: رويس، روح الفلسفة الحديثة، ص

بفليدر، هانز فانجرو، أوتو ليبمان، جوليوس برجمان، كريستوف سجيورات، أثر بلفور، جورج بالمر، لوتزه[1]. وهكذا يمكن القول بأن رويس كان فيلسوفا منفتحا على كثير من المذاهب الفلسفية واللاهوتية و لم يكن منغلقا على مرجعية أحادية، غير أنه عمل على صهر وتقريب هذه المذاهب وضمها في نسق واحد يعبر عن فلسفته المثالية، ويمكن اعتبار هذا الانفتاح ملمح آخر من ملامح فلسفته. إلا أن فلسفته في النهاية كما يعيد ويؤكد في مواضع عدة من مؤلفاته هي فلسفة مثالية مطلقة واحدية وهي ما يسميها بالمثالية البراجماتية أحيانا وبالمثالية البنائية أحيانا أخرى[2].

5 - البناء النسقي

من بين خصائص فلسفة رويس أنها فلسفة نسقية، فقد جاءت فلسفته كغيرها من الفلسفات المثالية في شكل نسق فلسفي شامل ومغلق، بحيث ترتبط فلسفته الدينية بنظريته في الوجود، وترتبط هذه الأخيرة ارتباطا وثيقا بنظريته في المعرفة مثلما ترتبط هذه الأخيرة بنظرية في الأخلاق، فلا يمكن من ثمة، أن تدرس وتفهم الواحدة منها بمعزل عن الأخرى "فمذهبه الفلسفي يعد من بين المذاهب التي أقامت الوجود على نظرية المعرفة، يقترب من طبيعة الأشياء عن طريق تحليل طبيعة المعرفة ودراسة المعاني الداخلية والخارجية للأفكار، فيسير في تيار الفلسفة النقدية. والربط بين المعرفة والأخلاق، ينبغي حسم ما الذي يجب أن أعرف قبل الحكم بما هو كائن، يتم الربط بين ما ينبغي أن أسلك بما ينبغي أن أعرف وبما ينبغي أن أحكم بوجوده. إذا كان الوجود معبرا عن قصد معين لفكرة معينة، فلا وجود منفصلا للأشياء عن الأفكار التي تشير إليها. لا وجود لفكرة إلا بوصفها تجسيدا لإرادة تسعى للتعبير عن نفسها في الفكرة. يظهر الربط بين الإرادة والفكرة والموضوع أو الأخلاق والمعرفة والوجود"[3]. ويعد كتاب العالم والفرد من هذه

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 26.
(2) جوزايا رويس، العالم والفرد، ج 2، مصدر سابق، ص 18.
(3) أحمد الأنصاري، مقدمة كتاب رويس: العالم والفرد، ج1، تر. أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص (8 - 9).

الوجهة أهم مؤلفات رويس على الإطلاق حيث عرض مذهبه الفلسفي في المعرفة والوجود والأخلاق بشيء من التفصيل. فجاءت أراؤه فيه مترابطة متناسقة في صورة بناء فلسفي شامخ يذكرنا بمذاهب الفلاسفة المثاليين وعلى رأسهم هيجل.

ومن هنا يمكن القول بأن هذه الفلسفة كانت وفية لروح الفلسفة الحديثة وتقاليدها التي اتسمت بهذا الطابع النسقي، أكثر منها أقرب إلى الفلسفة المعاصرة باعتبار أن هذه الأخيرة قد تميزت برفضها للأنساق الفلسفية الشامخة والمغلقة. واتجهت نحو دراسة العيني والجزئي.

6- أنها فلسفة دينية

يمكن القول بأن فلسفة "رويس" فلسفة دينية، حيث تلتقي الفلسفة مع الدين في الموضوع والهدف إلى أبعد الحدود، وهذا ما يؤكد عليه "رويس" في كتابه "الجانب الديني للفلسفة"، حيث يقول: "يعرض هذا الكتاب مذهبا فلسفيا، وتطبيقه على المشكلات الدينية، ولما كان المذهب الفلسفي ليس مجرد نسق فلسفي حر، أو تفلسف من أجل التفلسف، اعتمدت بنية هذا المذهب الفلسفي على طبيعة هذه المشكلات ذاتها (المشكلات الدينية). وقد تم اختيار هذه المشكلات الدينية موضوعا للدراسة، لأنها غالبا ما تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة، ولذلك تستحق إخلاصنا وتقديم أفضل ما لدينا"[1].

وهكذا تغدو الفلسفة والدين مع "رويس" صنوان لا يفترقان، الفلسفة منهج، والدين موضوع، فالأسئلة الدينية من قبيل: من أين وجد هذا العالم؟ وما مصيره؟ وهل هو أبدي أم له نهاية؟ وإذا كان العالم مخلوق لله، فما طبيعة الله؟ وما صفاته؟ وكيف أوجد العالم؟ وإذا كان الله موجودا، وكانت هناك حياة بعد الموت، فماذا يجب علي أن أسلك حتى أنال رضى الله وأحيا حياة أبدية سعيدة؟ ما مصدر الشر في هذا العالم؟ وهل الخير والشر مقدران علينا أم من اختيارنا؟ ما العلاقة بين الزمني والأبدي؟... إلخ. هذه بعض من الأسئلة التي تمثل مشكلات دينية، وكل إنسان بحكم طبيعته الدينية، وبحكم الفطرة يطرحها على نفسه، ومن ثمة فهو بحاجة إلى

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 23.

عقلانية الفلسفة من أجل تقديم إجابات منطقية وواضحة لمثل هـذه التساؤلات والمشكلات وإلا ظل يتخبط في تفكيره وفي سلوكه، من هنا حاجة الفلسفة إلى الدين وحاجة الدين إلى الفلسفة، ففلسفة ليس في وسعها الاهتمام بالمشكلات الدينية ليست جديرة بالدرس والاهتمام، من هنا يبدو التداخل والتقاطع بين الدين والفلسفة. فرويس من هذه الوجهة فيلسوف هيجلي بامتياز، ذلك أن هيجل هو أبرز من وحد بين الفلسفة والدين، مثلما يؤكد ذلك حسن حنفي في قوله: "تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما خلفته الإنسانية لنا من تفكير في الدين، فقد حول هيجل الدين إلى فكر، ثم حول الفكر إلى وجود. لم يكتف بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتف بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط. بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود. لم يجعل هيجل العقل معارضا للإيمان وهادما للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود"[1]، وما قيل عن هيجل ينطبق إلى حد بعيد عن رويس، فقد أعطى أهمية بالغة لفلسفة الدين فخصها بمجموعة من المؤلفات والدراسات نذكر منها على الخصوص الجانب الديني للفلسفة، مشكلة المسيحية، مفهوم الله، مصادر البصيرة الدينية، وهذا لا يعني أن باقي مؤلفاته قد تجاهلت هذا الموضوع، كلا، فإن أغلب الموضوعات والمشكلات التي تمحورت حولها مؤلفاته إنما هي مشكلات دينية أو لها صلة بالدين على غرار نظريته في المعرفة، ونظريته في الوجود ونظريته في الأخلاق، وهو ما يتضح من خلال كتابه الأساسي "العالم والفرد" حيث تظهر هذه العلاقة المفصلية بين الدين والفلسفة، فهذا الكتاب كما جاء في مقدمة المعرب "يوضح العلاقة الوثيقة بين العقائد الدينية ومسائل الفلسفة التقليدية [الوجود والمعرفة والقيم]. ولا يمكن نقد الدين بإقامة نظرية فلسفية عامة للوجود. ولا يتم توصيف العلاقة بين الدين والفلسفة بصورة دقيقة من خلال طريق واحد يبدأ من الدين أو

---

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص (229 - 230).

من الفلسفة. إذ يسهم كلاهما في حياة الآخر في نفس اللحظة التي يمارس فيها النقد المتبادل بينهما – فالغاية البعيدة للكتاب التوفيق بين الدين والفلسفة. يعرض رويس لما يسمى فلسفة دينية أو الدين الطبيعي. ويؤكد على أن الدين والفلسفة هدفهما واحد ويواجهان نفس الصعوبات والمشكلات. يعاني كلا منهما من سوء الفهم وغموض الهدف. وعدم فهم الإنسان العادي لقيمتهما ووظيفتهما الحقيقية. ويتفق جوهر الفلسفة مع أعمق ما جاء في الأديان"[1]، وهكذا، "فإن كان عنوان الكتاب "العالم والفرد" يوحي بأنه لا يتعلق بالمسائل الدينية بقدر ما يناقش مسألة وجود العالم الطبيعي ومكوناته ومكانة الفرد في العالم، فإنه يناقش المسائل الدينية الجوهرية الخاصة بعلاقة المطلق بالفرد، والتي تعد مشكلة فلسفية دينية في الوقت نفسه"[2].

إن غرض "رويس" من هذه الدراسات الفلسفية لمشكلات الدين عموما ومشكلات المسيحية على وجه التحديد إنما هو المساهمة في تصحيح الكثير من المعتقدات الدينية التي نتجت عن رجال الدين الذين قلما درسوا الدين وفق منطق عقلي، ومن هنا يغدو إعمال العقل ضروريا لإصلاح العقيدة وتصحيح المعتقدات والتصورات الدينية، ومن ثمة إصلاح سلوكات الناس وأخلاقهم التي نتجت عن هذه المعتقدات الدينية الخاطئة، فوظيفة فلسفة الدين بهذا المعنى هي وظيفة تنويرية إصلاحية. وقد سلك رويس لأجل هذه الغاية منهجا شكيا، فكان يشكك في الكثير من المعتقدات والمسلمات الدينية من أجل الاهتداء إلى اليقين الذي يطمئن إليه العقل قبل القلب، فالإيمان العقلي هو السبيل إلى السلوك الأخلاقي الصحيح.

لقد آمن "رويس" إذن بأهمية الشك وضرورته في الوصول إلى الحقيقة الدينية، ولكن شكه لم يكن سلبيا لا أدريا بل شكا إيجابيا وبناءا يروم الوصول إلى الحقيقة بطريقة عقلانية هادئة لا بطريق التقليد ولا بطريق الانفعالات التي غالبا ما تميز المتحمسين للدين، وفي ذلك يقول: "وينبه الكاتب القارئ العام بأن علاقة هذا الكتاب [الجانب الديني للفلسفة] بما يسمى بالمذاهب الشكية الحديثة ليست علاقة

---

(1) أحمد الأنصاري، العالم والفرد، ج2، مصدر سابق، ص (7 – 8).

(2) المرجع نفسه، ص 8.

الانسياق الكامل التام لهذه المذاهب، أو الرفض المتعسف لها، ولا يعتبر المذهب الفلسفي المثالي المعبر عنه في هذا الكتاب مذهبا لا أدريا، بالرغم من أهمية وقيمة الشك المطلق بوصفه عنصرا ضروريا للتفلسف والتأمل الفلسفي، ولا يستند منهج الدراسة على مجرد الرفض للشكوك المثارة في عصرنا من منطلق الدفاع عن عقيدة معينة وإنما يقوم على الاعتراف بهذه الشكوك وتحليلها واكتشاف احتوائها والتزامها بعقيدة دينية إيجابية ومهمة، وتنطبق على السلوك والواقع"[1].

هكذا، يتخذ رويس من الشك منهجا له من أجل الوصول إلى الحقيقة، لأجل لذلك وضع كل المسلمات الدينية وخصوصا مسلمات العقيدة المسيحية على محك البحث الفلسفي القائم على الشك، فخالف بذلك "كانط" الذي رأى أن مسائل الدين مثل وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس هي مسائل لا تقبل البحث الفلسفي وتقع خارج نطاق العقل النظري، ومن ثمة ينبغي اتخاذها مسلمات للعقل العملي، حفاظا على الإيمان وعلى الأخلاق.

وإذا كان رويس قد ذهب بهذا المنهج الشكي إلى أبعد مدى، فإنه يعيد ويؤكد من جهة أخرى بأن شكه هذا لا يهدف إلى إزعاج أي أحد بمواقف سلبية رافضة وغير مثمرة، ولا يبتغي إقامة الجدل أو المنازعات مع أي جهة دينية كانت، بل إن هدفه إيجابيا بصورة عامة، "فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، كما كان الغزالي يردد. فـ "رويس" كما يعترف لا ينتمي لأي جهة دينية ولا يريد الانتصار لأي عقيدة دينية على حساب أخرى، وبالتالي، فهو غير مطالب، كما يقول، بالاعتذار لأصحاب أي عقيدة أو مؤسسة دينية، لأنه كما يؤكد "يكن كل الاحترام للأديان، فإذا كان الثعلب الذي فقد ذيله يوصف بالحمق، إذا ما تفاخر بفقدانه، فإنه يكون أكثر حماقة إذا حاول إخفاء فقدانه له، بوضع ذيل زائف ربما يكون قد سرقه من ثعلب ميت".

إن المغزى الأخلاقي لهذا المثال واضح ومقبول، كما يقول "رويس"، فمثلما لا يطلب الثعلب من أصدقائه محاكاته في الخسارة، لا يطالب "رويس" القارئ بالتخلي عن الدين وليس هدفه إثارة مجادلات ومناقشات غير مثمرة، إن هدف

---

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 24.

"رويس" من فلسفة الدين، إنما "تحقيق نوع من الفهم الهادئ والمتبادل مع رفاقه، لمعرفة المعنى الحقيقي العميق لقيمة وأساس هذه العادة المنتشرة بيننا وهي عادة التدين، ولا يهدف الكاتب من تقديم هذا المذهب الفلسفي اكتساب الأنصار، إذ قد يظهر من يتأثر بآرائه، أو من قد يقدم أفضل منها، فجل اهتمامه في هذه الدراسة تحقيق نوع من التصالح أو الفهم الواضح، وليس مجرد مناقشة من يعتقدون بأن في مقدورهم تقديم مذهب ديني أكثر عمقا وأصالة من مذهب الكاتب ووضع نسق فلسفي أفضل من نسقه"[1]. ومن هنا يتبين لنا أن فلسفة الدين عند رويس إنما تروم إقامة الدين على أسس عقلية ومنطقية، أو بالأحرى عقلنة الدين وذلك ما كان يهدف إليه علم اللاهوت في الفكر الغربي وعلماء الكلام في الفكر الإسلامي.

وقد توجت أبحاث رويس الفلسفية في الدين "بالكشف عن دين مثالي، يستطيع كل إنسان اكتشافه بنفسه، بصرف النظر عن عقيدته، فإن كان الدين يستند على قانون أخلاقي، ومثل أخلاقية عليا، ويحقق للإنسان الحماس الجارف، والعاطفة الدافعة تجاه هذا القانون، ويقدم نظرية ورؤية للعالم، تبين توافق طبيعة الأشياء، ونظام العالم مع هذا القانون، وترشد الفرد نحو طرق تحقيقه، فإن الفلسفة المثالية قادرة على إقامة هذا الدين، إنه دين بلا طقوس وبلا عقائد بالية حجرت العقول، وأثارت الصراعات والحروب، ونصبت المشانق، دين لا يقوم على الإرهاب، وعلى التهديد والوعيد، وفرض القانون، ولا يقوم على المحبة والعاطفة، لأن العواطف متقلبة، ولا يستمد كيانه من حقائق يقينية دوجماطية، يسهل الاعتراض عليها، أو من كائنات خرافية يسهل رفضها، إنه دين العقل، دين المثالية في كل عصر، بصيرة دينية تظهر وسط الشكوك، حقيقة دينية، كلما ازداد الشك فيها، تكتشف يقينا جديدا، يكمن في كل شيء، فالعالم مظهر لها والفكر الإنساني نموذجها، فهي وعي ذاتي أبدي واحد شامل، فلسفة تقول بوحدة الحياة، وبوجود المطلق، والعقل الكلي الشامل لكل شيء يتصف بالعدل المطلق يرى أفعال الإنسان، ويصاحبه في كل فعل منها، ولكنه لا يتدخل فيها. يشعر الإنسان

---

(1) المصدر نفسه، ص 23

بوجوده بجانبه، وبوصفه دليلا على الخيرية المطلقة، ومرشدا لوحدة الكون من حوله، فيستمد العون الديني ويحيا السكينة والراحة. لا يرهب وجوده، أو يخشى عقابه، أو ينتظر ثوابا منه، أو مكافأة على أفعاله، فكل مراده منه أن يؤكد له صواب فكرته، يكتشف بنفسه، بدونه تستحيل الأخطاء، وهو الضامن ليقينه، ولما صدر منه من أحكام صائبة كانت أم خاطئة، يخلصه من التشاؤم والشك لأنه يحيا وسط الشكوك، فالشك طريق إليه ودليل على وجوده"[1].

ويمكن القول بأن "رويس" قد حاول أن يكون براجماتيا في فلسفته للدين وذلك بتقديم تصور لدين مثالي من شأنه أن يساعد الإنسان والإنسان الأمريكي على وجه التحديد أن يحيا في هدوء وطمأنينة بعيدا عن الصراعات وعن الطائفية الدينية، كما حاول من خلال هذا الدين المثالي الذي هو أقرب إلى الدين الطبيعي أن يرشد الإنسان الأمريكي نحو حياة الفضيلة ونحو فعل الخير الذي يضمن له حياة هادئة مطمئنة، وهو نفس الهدف الذي تصب فيه فلسفة وليم جيمس الدينية، غير أن كلا منهما سلك سبيلا مغايرا للآخر في سبيل بلوغ هذا الهدف.

ثالثا: المنهج

اعتمد رويس في فلسفته على مجموعة من المناهج وذلك حسب طبيعة الموضوع والقضية التي يتناولها، وكذلك حسب الموقف الذي يكون فيه، أعني موقف النقد والمناقشة أو موقف التركيب والبناء، ونحسب أن هذه المناهج التي توسل بها ثلاثة، وهي كالتالي:

1 – المنهج الشكي:

يعد المنهج الشكي أحد مرتكزات التفكير الفلسفي عند "رويس"، ويبدو رويس في شكه متأثرا إلى حد كبير بمنهج الشك عند ديكارت، ورويس لا يطبق الشك على آراء غيره من الفلاسفة فقط، بل يطبقه ابتداء على آرائه الفلسفية الخاصة، فهو لا يتبنى رأيا أو موقفا في مسألة ما إلا بعد أن يعرضه على محك

---

(1) أحمد الأنصاري، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 7

الشك، ويأتي اهتمام رويس بهذا المنهج إيمانا منه بأنه "ليس هناك من يستحق لقب الفيلسوف ما لم يشك شكا أصيلا وعميقا في نسقه الفلسفي، بل يمكن القول إن المزايا التي قد تتصف بها النظرية الفلسفية، وذلك إن كان لها مزايا على الإطلاق، لا تظهر إلا من خلال الاعتراضات التي قد توجه إليها"[(1)].

ولهذا، فقد التزم "رويس" بهذا المنهج الشكي في معظم نظرياته الفلسفية التي عرضها في مختلف مؤلفاته، فالشك يعتبر "في مجال الأخلاق غاية أخلاقية في حد ذاته، ويمثل في مجال الدين جوهر الفلسفة الدينية، فالله يجب أن يشك في وجوده شكا أصيلا. لأن معالجة مسألة وجوده تحتاج لدراسة عقلية هادئة، ويشكل الغموض والإهمال إهانة للخالق. لذلك يجب قبول الشك وتطويره، فحقيقة الموضوع تكمن في الشك، كما تكمن النار في حجر الفحم، فالشك طريق البصيرة"[(2)]، وشك "رويس" شك منهجي وليس شك مطلق، رغم انه يذهب بهذا الشك إلى أبعد مدى إذ أنه يعترف بوجود حقيقة مطلقة رغم اعتماده على الشك بصورة كبيرة، فالشك عنده وسيلة لبلوغ اليقين، ذلك أن "الشك إذا ما بلغ أقصى مدى، يؤدي هو نفسه إلى اليقين، إذ أنه يفترض وجود خطأ في الأحكام، ومجرد اعتراف الإنسان بالخطأ، هو في ذاته دليل على الصواب"[(3)].

2 - المنهج العقلي

يعتمد رويس بصفته فيلسوفا مثاليا بشكل أساسي على المنهج العقلي المتمثل في التأمل الفلسفي، وكذا على الاستدلال المنطقي سواء في الرد على خصومه وتفنيد آرائهم أو في إثبات آرائه، يقول بمناسبة بحثه عن المفهوم الحقيقي للوجود: "ويمكن القول منذ البداية إن الأساس الوحيد لهذا التعريف يكمن في حقيقة أن المفاهيم الأخرى للوجود قد ثبت تناقضها وعدم اتساقها، إذا ما ابتعدت عنه، وتتصف بالصواب في الجوانب التي تتفق فيها معه. كذلك من الواضح أن أي

(1) رويس، العالم والفرد، ج1، مصدر سابق، ص 267.
(2) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص 16.
(3) المصدر نفسه، ص (101 - 102).

محاولة لإنكاره تتحول إلى حجة جديدة لإثباته وتأكيد صحته، ولذا يمكن القول أن حججنا لإثبات صحة هذا التعريف تعتمد على الضرورة المنطقية"[1].

ويعترف "رويس" بأن التأمل الفلسفي أو ما يسميه أحيانا بالتأمل المنعزل هو المنهج الوحيد المتاح لدارس الفلسفة، وعلى الرغم مما يشوب هذا المنهج من نقائص إلا أنه لا مندوحة لطالب الفلسفة من الأخذ به، يقول في هذا الصدد: "يجب أن أعترف أن المنهج الذي اتبعته هو المنهج الوحيد المتاح لدارس الفلسفة. ويمكن القول إن هذا الوضع يمثل النقيصة العملية في الفلسفة، أي أنها لا تستطيع الوصول إلى العالم المتحضر وحياتنا اليومية إلا عن طريق التأمل المنعزل، أي، باستعمال عبارة إمرسون تقابل الله في البرية والغابات حتى تستطيع فيما بعد أن تتعلم بعد معاناة طويلة أن تجده في الأسواق والشوارع المزدحمة. وبالرغم من اعترافي بهذه النقيصة، فإن هناك بعض المزايا للنهج الذي فرضت إتباعه. فإن كان للإيمان عظمته، فإن للتفكير النقدي ثماره ومكاسبه، ولا يستطيع العودة للوطن إلا من جاب الآفاق البعيدة".

3 - المنهج الفينومينولوجي

يظهر تأثر رويس بالفينومينولوجيا في كثير من آرائه، سواء في نظرية المعرفة أو في نظرية الوجود، أو في فلسفته الأخلاقية، أو في غيرها من الآراء، كما سيأتي بيانه، فقد أخذ عن الفينومينولوجيا فكرة القصد والشعور والايبوخيه، فالواقع عنده "ليس إلا الهدف الخارجي لأفكارنا، ولا وجود له إلا إذا كان مقصودا ومكملا للمعنى الداخلي. ليس كيانا مستقلا قائما بذاته وإنما تجربة حية قائمة في الشعور، فرويس أقرب لفلسفة الظاهريات التي ظهرت عند هوسرل، ووضع العالم بين الأقواس، ويعيد للذات كيانها ويحيل العالم إلى الشعور، أراد القضاء على الفصل بين المادي والروحي، فوحد بين الذات والعالم وجعله اشباعا لرغباتنا"[2].

---

(1) رويس، العالم والفرد، ج1، مصدر سابق، ص 270.

(2) الأنصاري، العالم والفرد، ج2، مصدر سابق، ص 12.

رابعا – فلسفته

لقد حذا رويس حذو الفلاسفة المثاليين في بناء نسق فلسفي شامخ ومغلق، حيث توزعت آراؤه الفلسفية على مختلف مباحث الفلسفة المعروفة وهي: مبحث الوجود، مبحث المعرفة، مبحث القيم، فضلا عن مبحث المنطق، وقد جاءت نظرياته الفلسفية في هذه المباحث متناسقة ومترابطة، بحيث لا يمكن أن تدرس وتفهم أي منها بمعزل عن الأخرى، فنظريته في المعرفة ترتبط بنظريته في الوجود، تماما مثلما ترتبط هذه الأخيرة بنظريته في الأخلاق ونظريته في المنطق وبفلسفته الاجتماعية أيضا، وترتبط هذه النظريات جميعها بفلسفته الدينية التي يمكن اعتبارها الغاية التي تصب فيها كل هذه النظريات، فكل نظرية تفسر الأخرى ولا تفهم بمعزل عن غيرها من النظريات، ولهذا يصعب علينا في هذا المقام أن نستعرض مجمل نظريات رويس الفلسفية التي تشكل أهم مباحث فلسفته التي أشرنا إليها نظرا لما اشتملت عليه كل نظرية من مناقشات مطولة للمذاهب المخالفة، وما اشتملت عليه من آراء بديلة، هذا فضلا عن الطابع النسقي لفلسفته بحيث لا يمكن استعراض نظريته في الوجود مثلا دون الإشارة إلى نظريته في المعرفة، كما لا يمكن استعراض نظريته في الأخلاق دون الرجوع إلى نظريته في الوجود وهكذا فكل نظرية من هذه النظريات تستحق أن يفرد لها بحثا مستقلا يوفيها حقها من العرض والتحليل والمناقشة، ولذلك سوف نكتفي في هذا المقام بالتنبيه إلى خلاصة الخلاصة بالنسبة لكل نظرية ومواضعها في مؤلفات رويس لمن يريد معرفة تفاصيلها.

1- نظرية المعرفة

لم يعرض رويس نظريته في المعرفة، بالرغم من كثرة تفصيلاتها، في مجموعة مستقلة من المحاضرات، كما فعل في دراسته لمفهوم الوجود، وإنما جاء عرض جوانب من النظرية بصورة مجزأة في مواضع مختلفة من كتبه وعلى مراحل زمنية مختلفة، وبخاصة في كتابه العالم والفرد بجزأيه، وإلى حد ما في كتاب الجانب الديني للفلسفة، وقد جاءت النظرية متداخلة مع مذهبه الفلسفي، فلا تفهم إلا من خلال

نظريته في الوجود ونظريته في الأخلاق أو المجتمع، وتدخل في نفس الوقت في صلب بناء هذه النظريات[1]، فلا تفهم نظرياته في الوجود والأخلاق بمعزل عن نظريته في المعرفة.

ويمكن القول بأن نظرية رويس في المعرفة تدور حول نفس القضايا والمشكلات المعرفية التي تناولتها مذاهب المعرفة في العصر الحديث ونعني بذلك المذهب الواقعي، والمذهب المثالي، والمذهب النقدي (مذهب كانط)، وتتمثل هذه المشكلات في: مشكلة طبيعة المعرفة، مشكلة إمكان المعرفة ومصادرها (علاقة الفكر بالواقع) ثم مشكلة قيمة المعرفة. فهل كان رويس مثاليا أم واقعيا أم صاحب موقف جديد لا هو بالمثالي ولا بالواقعي؟

لقد كان "رويس" في نظريته للمعرفة وفيا لمذهبه المثالي البراجماتي، بحيث جمع في نظريته بين رأي المثاليين ورأي البراجماتيين، كما أنه حاول أن يوفق بين رأي هؤلاء ورأي الواقعيين فلم يقلل من موقف التجريبيين بل حاول أن يجد له مكانا في مذهبه.

فقد سار على خطى هيجل في القول بفكرة العقل الكلي (المطلق)، وهذا المطلق هو الضامن لوجود حقيقة مطلقة، فرويس كان دوغمائيا كغيره من المثاليين في اعترافه بالحقيقة المطلقة، رغم أنه كان يعتمد على الشك بصورة كبيرة في البحث عن الحقيقة، ولكنه بين أن الشك ذاته دليل على وجود اليقين والحقيقة، فمن الشك تخرج الحقيقة، أي أنه كان ديكارتيا في شكه، و لم يكن سوفسطائيا أو لا ادريا.

كما يظهر تأثر رويس بمذهب كانط النقدي في المعرفة، سواء في نقده للحسيين والعقليين معا، أو في جمعه بين الخبرة والأنا (الوعي)، أو في تقسيمه للعالم (موضوع المعرفة) قسمة ثنائية: عالم الوصف ويقابل ما يسميه كانط بعالم الظواهر (الفينومان)، وعالم التقدير ويقابله في مذهب كانط عالم النومان أو الشيء في ذاته[2]. العالم الأول هو عالم الوقائع الحسية وله مقولاته المعروفة، وهو موضوع

---

(1) أحمد الأنصاري، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص (124 - 125).

(2) رويس، روح الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 415 وما بعدها.

المعرفة العلمية، والعالم الثاني هو عالم المثال والوعي، وله مقولاته الخاصة، وهو الآخر عالم واقعي مثل عالم الوصف، غير أن وجوده الواقعي مرتبط بالوعي وبالأنا، وهو موضوع المعرفة الفلسفية، ويعتبره رويس - كغيره من المثاليين - العالم الحقيقي.

وإذا كان رويس يتفق مع كانط في قسمته الثنائية للعالم: عالم الظواهر والوصف وعالم النومان أو الشيء في ذاته، إلا أنه خالفه في قوله بقابلية هذا العالم الأخير للمعرفة، فلا توجد وقائع مستحيلة المعرفة، كما أن رويس خالف غيره من المثاليين الذين أهملوا العلم الطبيعي أي العلم الوصفي، أو لم يعترفوا بقيمته، فرويس يعترف، على خلاف هؤلاء، بقيمة المعرفة العلمية، ولكنه يعتبرها "معرفة ناقصة، فلئن كانت تساعد على معرفة وقائع العالم الخارجي، إلا أنها لا تقدم معرفة عن الروح الكامنة وراء عالم الظاهر، لذلك لا بد من الفلسفة، فطريق الفلسفة وحده القادر على معرفة هذه الروح"[1]. وهكذا يلجأ رويس إلى هذه القسمة الثنائية للعالم من أجل فض الصراع القائم بين الواقعيين والمثاليين حول طبيعة المعرفة وكذا حول علاقة الفكر بالواقع، فاعترف للواقعيين بوجود العالم المادي، عالم الوقائع الحسية، وهو ما اصطلح عليه بعالم الوصف، واعترف للمثاليين بوجود عالم الفكر، العالم المثالي العقلي، وهو ما أطلق عليه بعالم التقدير، إلا أنه في النهاية ظل وفيا لمثاليته، طالما أن العالم الأخير هو العالم الحقيقي.

إن الأفكار، كما يقول رويس، لها جانبين أو معنيين معنى خارجي ويتجلى في وقائع العالم المادي، فالوقائع الحسية بهذا المعنى إن هي إلا تجسيد للأفكار، ولو أن رويس لا يقلل كغيره من قيمة هذا العالم، لأن الفكرة إذا لم تجسد وظلت حبيسة الوعي كانت ناقصة، وهنا نلاحظ مسحة براجماتية في مذهب رويس، ومعنى داخلي للفكرة يمثل الحياة الباطنية للفكر حيث تمتزج الفكرة بالوعي والإرادة والهدف.

وإذا كان رويس قد سار على خطى المذاهب الأخرى في المعرفة من حيث اعتبار الخبرة الحسية والعقل مصدرين أساسيين للمعرفة، فإن الجديد والطريف

---

(1) أحمد الأنصاري، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 113.

الذي يميز نظريته في المعرفة هو إدخاله لعنصر جديد في المعرفة هو عنصر الإرادة التي جعل لها أهمية بالغة في المعرفة[1]، فالإرادة تتدخل في مختلف العمليات الفكرية التي ينجزها العقل أثناء المعرفة، وقد استند رويس في إثبات ذلك إلى علم النفس الحديث، وهنا يظهر مدى تأثره بشوبنهور وبالرومانسيين الذي أشرنا له سابقا، كما يظهر تأثره بمذهب وليم جيمس في الإرادة، فالإرادة هي التي تبعث الحياة في الفكر وفي الأشياء، فلا معنى للأشياء وللأفكار إذا لم تكن تعبير عن إرادة وهدف وقصد، علما بأن إرادة الفرد في مذهب رويس هي تعبير عن إرادة الكل، هذا في عالم الوعي، عالم التقدير، ويمثل ذلك حلا لمشكلة التعارض والتضارب في الأحكام، فالتعارض يكون في الأحكام الخاصة بعالم الوصف فقط لا بعالم التقدير، عالم الغايات كما يصفه "رويس".

2- نظرية الوجود

ترتبط نظرية الوجود عند رويس ارتباطا لصيقا بنظريته في المعرفة وبفلسفته الدينية، بحيث "تمثل دراسة النظريات الأساسية لوجود العالم المرحلة الأولى من تأويله الديني للفلسفة، حيث اعتبر دراسة العالم ومعنى وجوده مقدمة ضرورية لدراسة الدين"[2].

وتظهر آراء رويس الفلسفية في الوجود في كتابه الجانب الديني للفلسفة وفي بعض من مؤلفاته الأخرى، غير أن العرض المفصل لنظريته قد جاء في كتابه "العالم والفرد"، فما هي خلاصة مذهبه؟ يبدأ رويس نظريته في الوجود بمناقشة المفاهيم التاريخية المختلفة للوجود ليستخرج منها المفهوم الأكثر تعبيرا عن ماهية الوجود ومفهومه، وقد شكلت هذه المناقشة موضوع الجزء الأول من كتاب "العالم والفرد" والموسوم بـ "المفاهيم الأربعة التاريخية في الوجود"، وقد بين رويس أن هناك أربعة مذاهب مختلفة لكل منها مفهوم خاص للوجود، وهذه المذاهب هي: المذهب الواقعي، مذهب التصوف، المذهب العقلي النقدي، والمذهب الرابع هو

(1) ينظر في ذلك: أحمد الأنصاري، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 121 وما بعدها.

(2) أحمد الأنصاري، مقدمة كتاب: العالم والفرد، ج1، مصدر سابق، ص 7.

المذهب المثالي الذي يمثله. والإشكال الأساسي بين هذه المذاهب يتعلق بطبيعة الوجود، هل هو واقعي أم عقلي؟ وهل هناك وجود واقعي موضوعي مستقل عن الفكر؟ وهل هناك فكر ومادة؟ وهل المادة مستقلة عن الفكر؟

وبخصوص هذه المشكلة ترى الواقعية أن "الفكرة لا تجد في موضوعها الخارجي إلا قدرها المستقل عنها" فهناك استقلال متبادل بين الفكرة وموضوعها، ففكرتي عن الكرسي مثلا ليست هي هذا الكرسي الموجود أمامي في الواقع. وقد رفض رويس هذا المذهب مبينا ما ينطوي عليه من تناقض ذاتي بالنظر إلى الفروض الأولية التي ينطلق منها[1].

ومن هنا ينتقل رويس إلى مناقشة المفهوم الثاني وهو الذي يمثله المذهب الصوفي، "ظهر الوجود في هذا العالم الصوفي بوصفه تحقيقا للهدف الداخلي للأفكار، فيكون الوجود [بذلك] هو الكامل والمطلق والنهائي"، وفي مناقشته لهذا المذهب يرى رويس أن التصوف وإن كان محقا في ذلك، إلا أنه لا يجد خيره الأقصى إلا في الأفكار الناقصة وانطفائها. وثبت أن هذا الفراغ لا معنى له. وليس هناك أي واقع إيجابي على الإطلاق"[2].

ورغم ما ينطوي عليه المذهب العقلي النقدي من صواب إلا أنه لم يسلم هو الآخر من الصعوبات ومن ثمة من انتقادات، فإذا كان هذا المذهب يميز بين الأفكار وموضوعاتها ويجعل من الأفكار مصدرا لصحة موضوعاتها، بمعنى أن الموضوعات موجودة وجودا حقيقيا في الواقع، غير أن ما يبرر وجودها هو الفكر، فإن الصعوبة التي يواجهها وأدت برويس إلى الاعتراض عليه هي، كيف تختلف موضوعاتنا عن أفكارنا، وتظل في الوقت نفسه مصدرا لصحتها وصلاحيتها"[3].

وعلى ضوء نقده لهذه المذاهب الثلاثة بما تضمنته من مفاهيم عن الوجود، يستخلص رويس المفهوم الرابع للوجود الذي يتبناه ويلتزم به سواء في دراسته للمطلق (الله) أو في دراسته للطبيعة أو في دراسته للإنسان، فالوجود حسب هذا

---

(1) رويس، العالم والفرد، ج1، ص 295
(2) نفسه، ص 296
(3) نفسه، ص 296.

المفهوم في أن: "هو ما يجسد المعنى الداخلي الكامل لنسق معين مطلق من الأفكار يكون متضمنا بالفعل في المعنى الحقيقي الداخلي الكامل لنسق معين مطلق من الأفكار يكون متضمنا بالفعل في المعنى الحقيقي الداخلي لكل فكرة محدودة وجزئية أو في هدفها"[1].

وبحسب رويس، فإن هذا المفهوم يحاول "أن يضم المفاهيم الوجودية الثلاثة، وأن يحقق الانسجام بينها، فيكون الموضوع الموجود شيئا غير مجرد الفكرة، ليس بسبب مطابقته الخارجية لها، وإنما بسبب تعبيره الكامل في صورة فردية تماما عن المعنى نفسه الذي تجسده الفكرة بصورة جزئية ومجردة في تشكيلها العام. فتريد الفكرة تعبيرها الكامل. فيحقق وجود الموضوع كل قصد الفكرة، فيكون تجريبيا لأنه يجسد الفكرة، وواضحا لتعبيره عن معنى، وفرديا لإعطائه للفكرة تعبيرا لا يسمح لها بالبحث عن غيره. ويعد كل وجود أقل من تلك الحياة الكاملة جزءا من الوجود وفكرة محدودة ما زالت تبحث عن كمالها، ونوعا من التحقق النسبي كالحاجات والدوافع يبحث عن الآخر الذي يحقق الكمال لهدفه"[2]. بهذا المعنى، حاول رويس أن يجد حلا لمعضلة العلاقة بين الفكر والواقع، بين الكلي والجزئي، بين الكمال والنقصان، وذلك بالتركيب والتوفيق بين المذاهب الثلاثة السالفة الذكر، فكل ثنائية من الفكرة والموضوع أو من الجزء والكل، تعد، في نظره، لاحقة أو معاونة للإرادة أو للهدف الذي تجسده الفكرة بصورة جزئية، وتجسده الحياة الفردية الكاملة للموضوع بصورة كلية.

وطبقا لذلك، إذا أردنا التعبير عن الحقيقة كلها، فلا نقول، حسب رويس، "إن الفكرة توجد أولا، ثم يوجد الموضوع ثانيا، ثم يتطابقان ثالثا، ففي هذه الحالة نتعامل مع مجردات ونسعى للآخر الخاص بنا، أي نبحث عن معنى هذه المجردات وهدفها، ولا نقدم تعريفا للحقيقة أو للوجود. لذلك، فالصواب في نظره، هو أن نقول "إن هناك حياة متجسدة، ومعنى متحققا، وهدفا تم التعبير عنه تجريبيا، وكل فردي حقق غايته ونهايته" يقول رويس: "فهذا ما نعنيه حين نتحدث عن الواقع.

---

(1) نفسه، ص 43

(2) نفسه، ص 296

فليس الوجود إلا هذه الحياة كلها، وتعد فكرتي حين أتحدث عن موضوع جزءا من هذه الحياة، وفي الوقت نفسه من حيث تحققها النسبي نمطا عاما. فتبحث فكرتي بوصفها جزءا عن الباقي المكمل لها، وتهدف بوصفها نمطا من التحقق الناقص إلى الخبرة الكاملة لكل هذا النمط"(1).

ويذهب رويس مذهب هيجل في التوحيد بين الفكر والواقع، فالوجود واحد لا يقبل القسمة الثنائية، على خلاف ما ذهب إليه العقليون والواقعيون على السواء في فصلهم بين الفكرة وموضوعها، غير أن رويس لا يلتزم بمذهب هيجل التزاما كليا بالنظر إلى إدخاله عناصر جديدة في نسقه المثالي مثل عنصر الإرادة الذي أخذه عن المذهب الرومانسي وعنصر الفردانية الذي أخذه عن المذهب البراجماتي، وهو ما يتجلى في قوله: "ولما كانت الفكرة تشكل مع موضوعها شيئا واحدا، فإن بحثها عن آخرها لا يكون إلا بحثا عن نفس إرادها في حياة عقلية وتجريبية. وتكون هذه الحياة موجودة مادام أن كل فكرة صادقة كانت أو كاذبة نسبيا يكون لها موضوع، تتضمن مثل هذا الإشباع، وتفرض مثل هذا التحقق في تلك الحياة. ولذا يتحد "هذا" مع "ماذا"، فتكون "ماذا" الموضوع عبارة عن فكرتي في هذه اللحظة ولا تعرف ماهيته بصورة ناقصة فقط، وإنما تعبر عنه بصورة جزئية. أما أي وجود موضوعي فإنه يعد موجودا حقيقيا مادامت ماهية الموضوع قد تم التعبير عنها تجريبيا في حياة فردية تمثل عالمي الواقعي. ولذلك على الرغم من تأكيد الواقعية أن "ماذا" [سؤال الماهية] لا يمكن أن تحدد مسبقا "هذا" [هذا، يرمز إلى الوجود الموضوعي المتحقق] ولا يمكن أن تثبت الماهية الوجود واعتبارها ذلك أمرا مسلما به من قبل الميتافيزيقا الشعبية، فإننا قد اكتشفنا كيف تحدد "هذا" أي "وجود العالم" مسبقا "ماذا" أو "ماهية" الأشياء، وأصبحت واقعة وجود العالم من أكثر الوقائع تعينا وتجسيدا"(2).

ويرى رويس أن الفكرة لا معنى لها ولا قيمة لها إذا لم تجسد في الواقع وإذا لم تجد تعبيرها في العالم التجريبي، فيقول في ذلك: "لا يمكن أن يفشل العالم

---

(1) نفسه، ص (296 – 297).

(2) نفسه، ص 297.

الواقعي على الرغم من فشلنا وأخطائنا في التعبير عن العقد الحقيقي لأفكارنا وعن معناها الداخلي. بمعنى آخر، لا يمكن أن تظل الأفكار مادامت متسقة مع هدفها المثالي الكامل غير متجسدة في حياة عينية لخبرة فردية، لأنها إذا ظلت غير معبر عنها لا يمكن أن يأخذ معناها النهائي إلا صورة الفروض التي تبدأ قضاياها بكلمة "إذا". وتصبح النتيجة النهائية هي إذا ما حدثت تعبيرات تجريبية معينة سوف تظهر نتائج مثالية معينة. ولقد سبق أن رأينا كيف أن الصحيح أو ما يوصف بأنه حقيقي دون تحقق عيني لا يكون صحيحا أو حقيقيا على الإطلاق"[1]، وهنا نلاحظ تأثر رويس بالبراجماتية، من حيث أنه يؤكد على أهمية الجانب العملي للأفكار، فلا قيمة للفكرة إذا لم يكن لها أثر في الواقع، وفي الميدان العملي.

3- نظرية القيم

لم نعثر في مؤلفات رويس على نصوص تتناول نظريته في الجمال (الاستيطيقا)، رغم الطابع الشمولي لمذهبه كما أسلفنا، ولا يوجد لدينا سبب يمكننا أن نبرر به ذلك، ومن هنا، فإن استعراض فلسفته في القيم سوف يقتصر لدينا على خلاصة نظريته في الأخلاق ونظريته في المنطق.

3- 1 - فلسفة الأخلاق

تحتل الأخلاق أهمية بالغة في نسق رويس الفلسفي، فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بنظريته في الوجود، بحيث يمكن اعتبار نظريته في الوجود مقدمة ضرورية لبناء نظريته في الأخلاق على أساس منطقي سليم، أو بالأحرى العمل على أساس العلم أو العقل، فتكون سلوكات الإنسان العملية قائمة على تبرير نظري وعلى أفكار واضحة، ولعل هذا ما يشي به قول رويس: "ولما كان الإنسان ينضج أخلاقيا مع مرور العمر، فإني اعتقد أن عملي هذا، قد يساعد على الأقل بعض القراء، على إدراك أن الفلسفة المثالية التي دافعت عنها طويلا، ليست فلسفة منفصلة عن الحياة العملية، بل وعلى صلة وثيقة بأمور الحياة العملية، وأن كلا من الدين والحياة

---

(1) رويس، العالم والفرد، ج1، مصدر سابق، ص 297

العملية، قد يحققان الكثير، من وجود ارتباط ووحدة صحيحة، تقوم بين الأخلاق ونظرية فلسفية عن العالم الواقعي"[1]. كما أن نظريته في الأخلاق يمكن اعتباره تطبيقا وغاية في ذات الوقت لفلسفته الدينية، فإذا كان الهدف من فلسفته الدينية هو تصحيح التصورات الدينية السائدة وبالخصوص المسيحية منها، ومن ثمة الوصول إلى دين بديل، دين عقلي يمكن تبرير عقائده تبريرا فلسفيا كما أشرنا سابقا، فإن الغاية من هذا الدين هو إقامة الأخلاق على أساس ديني صحيح، فتكون أخلاقا مقبولة تحقق خير الفرد والمجتمع، فالدين يمثل عنده نسقا أخلاقيا.

وإذا كان رويس لم يضع مؤلفا مستقلا في الأخلاق، اللهم إلا إذا اعتبرنا كتاب فلسفة الولاء كتابا في فلسفة الأخلاق - وهو كذلك حقا كما سيأتي بيانه - إلا أن ذلك لا يعدم وجودها، فهي مبثوثة في ثنايا مؤلفاته المختلفة، وعلى وجه التحديد في الجزء الأول من كتابه "الجانب الديني للفلسفة[2]"، وفي الجزء الثاني من كتابه "العالم والفرد"[3]، وكذا في المحاضرة الثالثة عشر من كتابه "روح الفلسفة الحديثة"[4].

تناول رويس في فلسفته الأخلاقية جملة من المشكلات والمسائل الخلقية، مثل مسألة المثل الأخلاقي الأعلى، ومسألة صراع المثل، ومسألة الأنانية والغيرية، ومسألة مصدر الشر وغيرها من المسائل. وقد التزم رويس في دراسته لهذه المشكلات نفس النهج الذي انتهجه في نظرياته الفلسفية الأخرى، ونعني بذلك الابتداء بالشك في الآراء المخالفة ونقدها، ومن ثمة، تأتي مرحلة التركيب والبناء حيث يقوم بعرض الموقف الذي يؤمن به.

وهكذا نجد رويس ينتقد مختلف المذاهب الأخلاقية المتمثلة في المذهب الواقعي، المذهب المثالي، مذهب الإرادة، مذهب الضمير، فقد أخفقت هذه المذاهب في تبرير مذاهبها الأمر الذي فتح المجال أمام مذهب الشك الخلقي الذي

---

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص (32-33).
(2) المصدر نفسه، ص 31 وما بعدها.
(3) رويس، العالم والفرد، ج2، مصدر سابق، ص 231 وما بعدها.
(4) رويس، روح الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 461 وما بعدها.

أدى بدوره إلى بروز النـــزعة التشاؤمية في الأخلاق على نحو ما يتجلى في فلسفة شوبنهور. ومثلما انتقد رويس المذاهب الأخرى فقـــد انتقـــد مـــذهب الشـــك والتشاؤم، ذلك أن فشل المذاهب الأخلاقية لا يبرر حسبه نـــزعة الشك والتشاؤم الأخلاقي[1]. وهذا ما قاده إلى عرض مذهبه الفلسفي في الأخـــلاق، وهـــو مـــا اصطلح عليه بمذهب البصيرة الخلقية. فما هي خلاصة هذا المذهب؟

- **مذهب البصيرة الخلقية**

يحدد رويس مذهب البصيرة الخلقية في النقاط التالية[2]:

1- أن البصيرة الخلقية أينما وكيفما تأتي، تتمثل في إدراك الطبيعة الباطنيـــة الحقة لإرادات متعارضة معينة كائنة في هذا العالم بالفعل.

2- إن البصيرة الأخلاقية المطلقة، التي نســـتطيع أن نـــدركها، ولكـــن لا نستطيع الحصول عليها كاملة، سوف تدرك الطبيعة الداخلية الحقة لكل الإرادات المتصارعة في العالم.

3- تتضمن البصيرة الخلقية بطبيعتها، عند الذين يحصلون عليها، الرغبـــة في تحقيق الانسجام بقدر الإمكان، بين الإرادات المتصارعة والكائنـــة في العالم، والتي يتم إدراكها في لحظة البصيرة.

4- إذا كانت البصيرة تهتم مباشرة بإرادتين متعارضتين، مثل إرادتي وإرادة جاري، فإن هذه البصيرة تتضمن الرغبة في الفعل، كما لو كنت أنـــا وجاري، كائنا واحدا يحوي رغباتنا نحن الاثنين معا.

5- وإذا كانت البصيرة الخلقية بغايات عامة متصارعة، تعبر عن نفســـها في أنماط من السلوك، فغنها تتضمن الرغبة في الفعل، كما لو كان الفـــرد الذي يدرك هذه الرغبات المتعارضة، يحوي حياة كل هـــذه الرغبـــات ضمن وجوده الخاص.

---

(1) ينظر في ذلك: أحمد الأنصاري، فلسفة الدين عند جوزايا رويـــس، مرجـــع ســـابق، ص 172 وما بعدها.

(2) رويس، الجانب الديني للفلسفة، ص 138 وما بعدها.

6- حينئذ تتضمن البصيرة الخلقية الرغبة في الفعل، وتضع في اعتبارها كل نتائج الفعل على كل الغايات التي قد تتأثر بهذا الفعل.

7- تعارض البصيرة الخلقية كل صور الدوغماطية الأخلاقية التي تقول بغاية أخلاقية واحدة. كما أنها تعارض مذهب الشك الأخلاقي.

وهكذا، فإن رويس قد وجد في ضوء مذهب البصيرة الخلقية الحل لمعضلات الصراع والتضارب بين المثل الأخلاقية الذي هو في الحقيقة صراع بين المذاهب الأخلاقية، أي بين غايات شخصية، من خلال تصوره لمثله الأخلاقي الأعلى الذي يقوم على تحقيق الانسجام بين الغايات الخاصة المتصارعة فيما بينها، فهذا المثل يعبر عن الإرادة الكلية وهي إرادة المطلق التي تجمع وتوحد بين كافة إرادات الأفراد المتصارعة. حيث يقول في ذلك: "إن مثلي الأعلى، يعني ببساطة، العزم على توجيه كل أفعالي تجاه تحقيق الانسجام الكلي. ويطلب مني أن أضع أمامي ونصب عيني هذا الهدف، وأن أضع في اعتباري كل الغايات المتعارضة، التي قد تتأثر بأي فعل من أفعالي"[1].

ويستخلص رويس من هذا المثل الأخلاقي أهم مبدأ خلقي، وهو كما يقول، "مبدأ كوني وكلي تماما، ويعلو فوق كل الشكوك التي قد شعرنا بها تجاه الغايات الخلقية الخاصة. يقول هذا المبدأ افعل ما ينبغي أن تفعله بعد إدراكك لكل نتائج فعلك على الغايات الأخرى التي قد تتأثر بهذا الفعل إدراكا كاملا في لحظة واحدة غير منقسمة. أو بصورة مختصرة "افعل دائما بعد تبصر كامل بكل الغايات التي قد تتأثر بفعلك" ولا يستند هذا المبدأ على رغبة شخصية، أو هدف ذاتي معين، مادام اختيار ه قائما على الإدراك العام لكل الغايات المتصارعة في الحياة. وبذلك نكون قد وجدنا في قلب الشك مذهبا أخلاقيا. واهتدينا وسط الرغبات والإرادات الفردية المتعارضة إلى إرادة كلية"[2].

هذه خلاصة مذهب رويس في الأخلاق الذي يعتبره البديل الأمثل للمذاهب الأخلاقية الأخرى، يقول في ذلك: "إن النتيجة التي انتهينا إليها هي أنه لك كان

---

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، ص 115 وما بعدها

(2) نفسه، ص 115 وما بعدها

تظل على ضلالك، فليست لدينا الوسائل التي تخلصك منه، ولكن إذا رغبت معرفة كل الحقيقة الأخلاقية، فلن تجدها إلا في البصيرة الخلقية، وكل ما عداها ما هو إلا رغبتك الخاصة، ولكي تحقق البصيرة الخلقية، لا بد أن يكون لديك بالفعل الرغبة في الوصول إلى الحقيقة بوصفها كامنة بين الغايات المتعارضة والمتصارعة لمذهبين أو أكثر، فإذا ما تم ذلك، تكون البصيرة الخلقية الناتج الضروري حتى للمذهب الشكي ذاته"[1].

وعلى ضوء عرضنا لمذهب رويس الأخلاقي وهو ما أسماه بمذهب البصيرة الخلقية يمكن القول بأنه "مثلما جاءت مثالية رويس مجددة للدين، جاءت مجددة للأخلاق، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا التي سادت الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان نحو الخيرية، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة، فترشد الإنسان نحو المثل الأعلى الذي لا يستمد قيمته من واقع يكشف عنه، أو من عاطفة ذاتية يرغبها، وإنما من ذاته، ومن كل شك يوجه إليه. فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان إلى واجباته، إلى مهمته في الحياة، وإلى وجود العقل الكلي الشامل لكل شيء والإرادة الكلية الخيرة"[2].

أ – مشكلة الشر

تعد مشكلة الشر من أهم المشكلات الخلقية التي تصدت لها فلسفة رويس الأخلاقية، وهي مشكلة قديمة جديدة شغلت اهتمام الفلاسفة ورجال الدين، حيث أفرد لها "رويس" كتابا مستقلا بعنوان دراسات في الخير والشر (1898)، كما تطرق لها في المجلد الثاني من كتابه العالم والفرد[3].

ويمكن القول بأن رويس كان براغماتيا في تناوله لمشكلة الشر، ذلك أنه يرى بأنه لا جدوى من إضاعة الوقت في أبحاث نظرية لا طائل منها تتناول السؤال عن

---

(1) رويس، الجانب الديني للفلسفة، مصدر سابق، ص (139- 140).
(2) أحمد الأنصاري، مقدمة كتاب الجانب الديني للفلسفة، مرجع سابق، ص 08.
(3) رويس، العالم والفرد، ج2، ص 249 وما بعدها.

مصدر الشر في هذا العالم، وكذا السؤال عن المسؤول عنه. وفي نظر رويس، فإنه لا ينبغي إضاعة الوقت في تقييم أفعال الناس، فنحن كما يرى لا نستفيد في حياتنا حين نبحث عن أصل الشر أو على ما نطلق عليه اسم العناصر الشيطانية في العالم. فالشخص الحكيم يجب أن يقنع نفسه أن هناك قدرا كبيرا من الأعمال الشريرة يجب أن تحدث في النظام الزمني. ويجب أن تحتاج هذه الأفعال للتكفير عنها حتى تتحقق الإرادة الإلهية في الأبدية. هكذا، وبدلا من إضاعة الوقت في لوم العصاة يقترح "رويس" أن ينحصر عمل الإنسان الرئيسي في توجيه إرادته لخدمة الله[1].

وطبقا لمثالية رويس، فإن الأفراد يشتركون في الكل رغم ما يبدو بينهم من انفصال واستقلالية وفردانية، ومن ثمة، فإن مسؤولية الخطيئة والشر تقع على كل الناس، وعليه، فلا يمكن للإنسان أن يظل لا مباليا وغير مكترث لما يقوم به الآخرون من شرور ورذائل وجرائم، فلا يستطيع فاعل الخير أن يكون لا مباليا لأفعال الآخرين الخاطئة. فخطيئة الفرد بمعنى معين تصيب الناس جميعا. فإذا كنت إنسانا ليس هناك شيء إنساني يكون غريبا عن حياتي. وإذا كانت إرادتي فردية وحرة، فإن معنى الفردية لا يتعارض مع الطبيعة الإنسانية التي أشارك العاصي فيها. فتعد بمعنى معين كل خطيئة إنسانية خطيئتي. تصيبني إن لم تكن من اختياري... لا ينجو أي إنسان منا من النتائج المذلة لجرائم جيرانه العصاة. فتماسك الروابط الإنسانية يربط جرائم الفرد بأحزان الكل[2].

وفي نظر رويس، فإنه لا يوجد انفصال بين الأفعال الشريرة والمصائب والبلايا. فكلها جوانب للنظام الزمني وجزء من طبيعته. ويجب أن يتوقف كل من يدرك ذلك عن لوم الآخرين أو إصدار الأحكام الأخلاقية عليهم. نتعلم كيفية الحكم على مهامنا في الحياة بصورة واقعية. فحين تحدث كارثة لا أستطيع أن أنسبها لارادتي الحرة. ولا جدوى من البحث عن أسباها أو عن مصدرها. ولما كان النظام الزمني كله تعبيرا عن إرادة، وكانت عمليات الطبيعة الخارجية مقاصد أناس ترتبط حياهم بحياتنا بصورة غامضة، فإن النتائج الشريرة ليست إلا عبارة عن نقص في التعبير لبعض هذه الإرادات

---

(1) رويس، العالم والفرد، ج2، ص 254 - 257

(2) نفسه، ص 254 - 257

المتناهية. لا أعرف الإرادة التي اختارت هذا الشر. ولا يجب توجيه اللوم لها. ومع ذلك هناك دلالة أخلاقية لهذا النقص الخلقي. إذ أصبح مشاركا في كفاح العالم ضد هذا النقص حين أعاني شرا ناتجا من الطبيعة الخارجية... لا تعني رغبتي في المعاناة وتحمل الصعاب مجرد حالة سلبية أو نوع من الكبرياء والكرامة الشخصية، وإنما تعني محاولة للتكفير عن شر ارتكبه فاعل مجهول. بذلك الموقف أثبت أن الشر الطبيعي العارض يمكن أن يصبح عنصرا في حياة ايجابية مخلصة. لا أفترض وجود الروح الخيرة في قلب الأشياء الشريرة، بل أحاول عن طريق التعاون إزالة هذا الشر الطبيعي ومواجهته. من جهة أخرى، حين أعرف فاعل رذيلة من تلك الرذائل التي أتحمل نتائجها، يجب أن أتذكر أن كل الناس إخوة، لا يمكن فصل أخطاء الناس عن حياتي فلست وحيدا في هذا الكون. ويجب أن أشعر بالسعادة حين تصبح لدي فرصة المشاركة في التكفير عن هذه الخطيئة... لا يعني ذلك بالطبع أن يكون سعيدا بقيامهم بارتكاب هذه الأفعال الشريرة، وإنما يستمد السعادة من الشعور بالراحة والسكينة. فقد بينت له هذه الأفعال المهمة الإنسانية المشتركة التي يجب أن يساهم فيها لتحويل هذا الشر إلى خير، أي التغلب على نتائج هذه الأفعال الشريرة. لا يصاب الفرد من جراء هذا الموقف بالحيرة. فلقد سبق أن وضحت أن ليس من واجبه إلقاء اللوم وإنما خدمة الله قدر استطاعته"[1].

- فلسفة الولاء

تعد فلسفة رويس عن الولاء إحدى مظاهر الأصالة والإبداع في تفكيره الفلسفي، وقد خصص رويس كتابه "فلسفة الولاء" لبسط هذه الفلسفة وشرحها، ويمكن القول بأن هذه الفلسفة يمكن إدراجها ضمن فلسفة الأخلاق كما يمكن إدراجها ضمن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. ذلك أن لفظ الولاء يرتبط بالسياسة مثلما يرتبط بالأخلاق والقيم، غير أن رويس يفضل النظر إلى فلسفته في الولاء على أنها فلسفة في الأخلاق[2]، وذلك إذا ما جردنا لفظ الولاء من الشوائب

(1) نفسه، ص 254 - 257

(2) رويس، فلسفة الولاء، 32.

التي غالبا ما تلصق به في المفهوم العام والشائع، وإذا ما فهمنا المصطلح فهما دقيقا وهو ما انبرى له رويس في كتابه واعتبره شيئا جديدا في فلسفته عن الولاء يقول في ذلك: "والواقع أن تخليص فكرة الولاء من كل ما قد يكون قد علق بها من تفسيرات خاطئة أو علاقات زائفة بأفكار أخرى وإثبات أن روح الولاء هي الروح الحقيقية للحياة الأخلاقية والعاقلة للإنسان، هو ما أعتبره جديدا في فلسفتي عن الولاء، ويشكل مفهوم "الولاء للولاء" الذي عرضته في المحاضرة الثالثة، الجزء الهام من هذا العمل الفلسفي الأخلاقي"[1].

وبما أن فلسفة رويس فلسفة نسقية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن فلسفة الولاء لها امتداداتها خارج مجال فلسفة الأخلاق إلى المجالات الفلسفية الأخرى المعرفية منها والاجتماعية والدينية بالخصوص، وهو ما يؤكده في قوله: "إن إدراك الواجب في ضوء مفهوم الولاء، والذي أحاول توضيحه، لن يمتد ليشمل المجال الأخلاقي فقط، وإنما يمتد ليؤثر في نظرة كثير من الناس لكل من الحق، والواقع والدين"[2].

يبدأ إذا رويس فلسفته عن الولاء بتحديد وضبط المعنى الفلسفي للولاء وذلك حتى يخلصه من الشوائب التي غالبا ما تلصق به في المفهوم العامي الشائع وحتى في بعض التصورات الأخرى، كما هو الحال عند شتاين متز حيث أن فكرة الولاء ترتبط غالبا بالحرب، فالمحارب هو النموذج الكامل والممثل الأفضل للولاء الفكري باعتباره أفضل من يجسد قيمة الولاء حيث يضحي بنفسه ويعرض نفسه للتهلكة في سبيل الولاء لوطنه أو لمبادئه، ومن ثمة، فإن التسليم بهذا المعنى يعني أنه إذا ما اختفت الحرب سوف تفقد المدنية واحدة من أفضل قيمها، فالحرب حسب فلسفة شتاين متز توفر فرصة هامة ونادرة للإخلاص النابع من الولاء.

ولئن كان رويس يتفق مع شتاين متز حول أهمية الولاء باعتباره مبدأ رئيسيا للحياة الخلقية، إلا أنه يخالفه الرأي في تصوره لعلاقة الحرب بالولاء. فالحرب لا تمثل المجال الوحيد الذي يتمظهر فيه الولاء حسب رويس، وربط الولاء بالحرب

---

(1) نفسه، ص 32.

(2) نفسه، ص 32.

من شأنه أن يسيء إلى المعنى الحقيقي للولاء ويفسده، وعلى إثر نقده للمعنى الشائع عن الولاء، يقدم رويس فلسفته عن الولاء، فيرى بداية بأن مصطلح الولاء مصطلح نسبي، ويتضمن دائما وجود موضوع معين، وقضية معينة، يكون الولاء موجها إليها، فهناك الولاء للوطن، الولاء للحزب، الولاء للمذهب، الولاء للعقيدة،... إلخ. كما يميز رويس بين الولاء الصحيح والولاء الخاطئ، ويرى أن الولاء يصلح أساسا لنظامنا الخلقي، كما يصلح أن يكون معيارا لأحكامنا الأخلاقية. وقبل الخوض في هذه التفصيلات لا بد أن نتعرف أولا على المفهوم الفلسفي للولاء عند رويس.

يعرف رويس الولاء تعريف أوليا، إذ يصعب حسبه تقديم تعريف نهائي وكامل له، بأنه: "التفاني الإرادي والعملي والدائم، من قبل فرد ما تجاه قضية معينة"[1]، فمن خلال هذا التعريف يحدد رويس مجموعة من الصفات يعتبرها عناصر أساسية لا يتقوم الولاء بدونها، وهي كالتالي:

- أن تكون لدى الشخص قضية يوجه ولاءه لها. فبدونها لن يكون هناك ولاء.
- الإرادة: بمعنى أن يهب هذا الشخص نفسه لخدمة هذه القضية والدفاع عنها طواعية لا كرها.
- الإخلاص لهذه القضية والتفاني في خدمتها بطريقة مقبولة، فعالة ودائمة.

ومن الأمثلة التي يدلل بها رويس على فضيلة الولاء، إخلاص المواطن لوطنه واستعداده للتضحية بحياته من أجله، إخلاص المؤمن لدينه، تفاني قائد السفينة في تأدية وظيفته، فلا يغادرها إذا أشرفت على الغرق إلا بعد أن يبدل ما في وسعه لإنقاذها، وبعد أن يغادرها كل طاقمها، فيكون مستعدا للغرق معها إذا اقتضت الضرورة، ويعتبر رويس هذه الأمثلة نماذج تقليدية للولاء.

---

(1) فلسفة الولاء، ص 41.

- **المنطق**

يشكل علم المنطق جزءا من المذهب الفلسفي لرويس، تماما كما كان الأمر مع هيجل، فلا يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة أو علما مستقلا بقدر ما يعد جزءا من البناء الفلسفي لمذهبه، وقد اهتم رويس اهتماما كبيرا بعلم المنطق وقدم في هذا الخصوص إسهامات هامة بحيث يمكن اعتبار أعماله المنطقية بمثابة إرهاصات حقيقية لتأسيس المنطق الرمزي في العصر الحديث، فقد ألف فيه مجموعة من المؤلفات نذكر منها: "أهمية التحليل المنطقي" (1881)، "علاقة المنطق ومبادئه بأسس الهندسة" (1905)، "مبادئ المنطق" (1912).

هناك علاقة وثيقة بين ميتافيزيقا رويس ونظريته في المنطق وهي التي أطلق عليها في كتاب مبادئ المنطق بـ "نظرية النظام"، فقد نظر رويس "لهذه الكيانات المنطقية، بوصفها كيانات ضرورية لها كيانها الخاص، فهي كيانات منطقية قائمة بذاتها ومستقلة استقلالا تاما عن الموضوعات الفكرية، ولا يمكن إدراك العالم بدونها، وتخضع لها كل انساق الموضوعات النظرية والمادية وأنماط الأفعال، وبذلك يمكن القول بأن هذه الكيانات المنطقية تكتسب وجودا واقعيا، الأمر الذي يجعلها تشبه مثل أفلاطون من حيث الوجود والثبات والكمون الذي يوجد وراء كل ماهو ظاهر ومتغير... وإذا تم النظر إلى هذه الكيانات من منظور ديني فواضح أنها كيانات يلتزم بها كل فكر، أو كل كائن مفكر، سواء كان إنسانيا أو إلهيا، ولما كان العالم في جانب ما مظهرا لعقل يعبر عن نفسه فيه، وفي جانب آخر هو ما يقصده كل فكر إنساني، فما يقصد يوجد، وبالتالي يخضع لنفس الأنساق المنظمة التي يخضع لها الفكر، فإنه من الممكن القول بان هذا النسق المنظم عبارة عن الروح المشترك الكامن وراء العقل، وحلقة الوصل بين الإلهي والإنساني والعالم، وبين الروحي والمادي، وبين المثالي والواقعي، ولذلك من الواضح أن رويس قد استفاد من المنطق، ولم يقتص على النظر إليه بوصفه علما للتفكير أو للمناهج، ووظفه في فلسفته لتحقيق الربط بين المطلق والعالم والإنسان... فمنطق المطلق منطق الإنسان ومنطق نظام الأشياء في العالم، وإذا كان كانط قد قال بان نظام الأشياء هو نظام الأفكار، فإن رويس قد قدم التبرير المنطقي، فالكل يخضع

للنسق المنظم الذي ينطبق على كل موضوعات الفكر والواقع، والوقـائع المثاليـة والمادية.

وقد وظف رويس المنطق في حل الكثير من مشكلات فلسفته الدينية، ودينه المثالي بوجه خاص[1]. ويعترف رويس بأن المنطق هو الذي ساعده علـى حـل مشكلة اللانهائي.

4- فلسفته الاجتماعية.

إن فلسفة رويس المثالية لم تحل دون اهتمامه بالمسائل والمشكلات الاجتماعية التي تواجه المجتمع الأمريكي، فقد خصص بعضا من مؤلفاته ومحاضراته لمعالجة هذه المشكلات، لعل اهمها كتاب "مشكلات الجيل ومشكلات أمريكيـة" (1909)، وكتاب الحرب والتأمين (1914)، وكتاب دراسة للشخصـية الأمريكيـة 1886، فضلا عن كتاب فلسفة الولاء (1908)، وهذا الاهتمام إنما يدل علـى أن مثاليـة رويس كانت مثالية براجماتية، فالبعد العملي هو ما يميز فلسفته، بحيث أنه لم يكنن يروم وضع فلسفة نظرية مجردة في الوجود أو في المعرفة أو في القيم أو في الـدين، بقدر ما كان يروم وضع فلسفة عملية تساعد الإنسان، والإنسان الأمريكي علـى الخصوص أن يحيا ويسلك على أساس فلسفي عقلي، فقد أراد رويس أن يسـاهم في حل مشكلات المجتمع الأمريكي بوضع فلسفة مثالية براجماتية ترشد الفـرد في حياته وفي خياراته. ومن ثمة يمكن بحق اعتباره أحد المساهمين في التنوير الأمريكـي إلى جانب نخبة من الفلاسفة الآخرين، فقد "كانت المثالية بالنسبة لأمريكـا بعثـا جديدا، وتيارا فكريا يسعى لتحقيق النهضة، جنبا إلى جنـب مـع البراجماتيـة، فظهرت في أمريكا يقظة فكرية، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية بنـوع مـن التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة، وآمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأمريكية"[2].

---

(1) أحمد الأنصاري، مقدمة الترجمة العربية لكتاب رويس: مبادئ المنطق.

(2) أحمد الأنصاري، مقدمة كتاب جوزايا رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص 6.

جون ديوي،
فيلسوف الخبرة

د. مونيس بخضرة
جامعة تلمسان الجزائر

ولد جون ديوي (John Dewey) بمدينة قرمونت عام 1859، والتحق بجامعة مسقط رأسه قرمونت في الخامسة عشرة من عمره، ووصل فيها إلى أعلى درجات العلم، وتحصل على درجة طالب فلسفة. وبعد تخرجه في عام 1879 نشر أول بحث له في الفلسفة في إحدى المجلات العلمية، وهو بحث قوبل بالثناء، يعكس درايته الكبيرة بشؤون الفلسفة. وفي عام 1884 منحته جامعة جونز درجة الدكتوراه في الفلسفة، وألحق بقسم الفلسفة بجامعة ميشغان. وفي عام 1894 انتقل إلى جامعة شيكاغو التي كانت تأسست وقتئذ، وعُيّن فيها رئيسًا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية، وفيها قام بثورته التربوية باسم التربية التقدمية. وقد أنشأ فيها مدرسة تجريبية لتطبيق نظرياته الجديدة، وفيها أثبت مدى علميتها، ثم انتقل إلى كلية المعلمين حيث ظل بها إلى سن التقاعد عام 1930 وتُوُفي عام 1952. ومن أشهر كتبه: علم النفس (1887)، عقيدتي التربوية (1897)، المدرسة والمجتمع (1900)، الطفل والمنهج الدراسي (1902)، دراسات في النظرية المنطقية (1903)، الأخلاق (1907)، كيف نفكر، أثر داروين في الفلسفة (1910)، الديمقراطية والتربية (1916)، الذكاء المبدع (1917)، تجديد في الفلسفة (1920)، طبيعة البشرية والسلوك (1922)، الخبرة والطبيعة (1925)، الفن والتربية (1929)، الفردية قديما وحديثًا (1930)، الفن والخبرة (1934)، الخبرة والتربية (1938)، الحرية والثقافة (1939)، التربية في العصر الحديث (1940).

لا عجب في أن يُسمى جون ديوي بفيلسوف الخبرة، بما أنه تناولها في أكثر من كتاب، وفي مقارباته الأساسية لها في تماسها لمواضيع إنسانية حاسمة مثل الديمقراطية والتربية والثقافة والبيئة. ولعل هذه المقاربات التي فتحها ديوي بين الخبرة كمبدأ إبداعي وباقي المجالات الإنسانية الحياتية الأخرى، جعلت منه فيلسوفًا يحظى بالاهتمام والمتابعة ليس فقط في الولايات المتحدة الأمريكية، بل في كل أنحاء العالم؛ نظرًا لقيمة انشغالاته المعرفية التي دفعت بالكثير من المنظومات التربوية في العالم إلى مراجعة نفسها أمام ثقل انتقاداته لأساليبها القديمة، والعمل على تجديدها بما يواكب التحولات المعاصرة التي تراعي مفهوم الخبرة والفائدة. وهذا ما جعل جون ديوي يخصص لهذه المقاربات قرابة ثلاثة كتب أساسية، والتي من خلالها ذهب إلى وضع مبدأ جديد لمفهوم التربية (éducation) بعدما استلهمه من شعار الديمقراطية المكرس في المجتمع الأمريكي الذي يقول: "التربية للخبرة وعن طريق الخبرة وفي سبيل الخبرة"، لأن التربية عملية ترقى في نظام الخبرة وعن طريقها وفي سبيلها.

يعد جون ديوي من أبرز الفلاسفة المعاصرين، لا سيما في ميدان التربية والثقافة والتعليم. كما أنه يُعدّ ناقدًا متميزًا في الفلسفة، فلم يترك مجالاً من مجالات العامة إلا وفحصه وانتقده وعمل على تعديله وتصويبه وتوجيهه توجيهًا جديدًا، يتلاءم مع مطالب الحياة الجديدة من حرية وديمقراطية سليمة، وعدالة اجتماعية تصب كلها لصالح رقي الإنسان. الفلسفة في نظر جون ديوي لا تستعيد مجدها وقوتها إلا إذا ابتعدت عن معالجة مشكلات الفلاسفة، واتجهت إلى حل مشكلات الناس أنفسهم؛ إذ تقوم فلسفة ديوي على أساس الفلسفة العملية (Philosophie pratique) أو ما يعرف بالفلسفة البرجماتية (Philosophiedu pragmatisme)(*). فلسفة أشاعها في أمريكا كل من: تشارلز ساندرز بيرس

(*) البرجماتية (pragmatisme). يقول ديوي: أؤكد أن لفظ براغماتي لا يعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكر وكل الاعتبارات التأملية إلى نتاجها للمعنى النهائي، والاختبار على محك الترتيب، وهي كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية (pragmata) ومعناها (أفعل).
ولقد عالج ديوي الغياب الذي أحاط هذا المفهوم وما لحقه من تأويل، فميز بينها وبين العملية والنفعية والتجريبية وبين الواقعية الجديدة التي تنكر النظرية التمثيلية في المعرفة، ولقد اصطنع جون ديوي الوسيلة ليشير إلى الاتجاه البرجماتي، وخلاصتها أن معنى أن

وجـــورج هربـــرت ميـــد George Charles Sanders Peirce (1839-1914) وويليام جيمس William James (1842-1910) Herbert Mead (1863-1931) وجون ديوي John Dewey (1859-1952)، وقد سبق جون ديوي لنفسه في هذه الفلسفة خطة جديدة تعرف في بعض القراءات بفلسفة الوسيلة، وأحيانًا بالفلسفة الآلية، وأحيانًا أخرى بالفلسفة المساعدة وبفلسفة الذرائع[1].

وعلى هذه الاعتبارات، اعتبر جون ديوي وظيفة الفكر هي وظيفـــة العقـــل ذاته، وهي وظيفة عملية إيجابية نشيطة وفعالة، لا سلبية مستقبلية، غايتها صـــلاح الفرد والجماعة والحاضر. والذي دفع بديوي انتهاج هذا الطريق لترقيـــة الحيـــاة الاجتماعية، وتحقيق الحرية الثقافية بأكمل معانيها وأوسعها في ظل الحرية السياسية والديمقراطية السليمة، والنظم الاقتصادية، هو لإتاحة مجال الخلق والابتكار للفرد؛ فهو يؤمن بأن فلسفته الوسيلة كما يُسميها، تصلح للوصول بالإنسان والجماعات إلى مثل هذه الحرية المنشودة.

ومن الفلسفة -بمعناها الشامل- انتقل ديوي إلى التربية والتعليم، إذ يراهما بحـــق من أهم وسائل الإصلاح الاجتماعي إن لم يكونا أهمها، خاصة وأن كل مدرس اليوم يعرف أهمية ديوي ما قدمه في هذا المجال (علم التربية pédagogie) ومبادئه واتجاهاتـــه في التربية النشيطة الفعالة، وإتاحة المجال للناشئ ليتدرّب علـــى الحريـــة والابتكـــار، "فليست التربية الحقة مجرد وسيلة للحياة وإنما هي الحياة نفسها"[2].

نتصور قائم في مجموعة من عمليات، وأن التصور ما هو إلا مجموعـــة منســـقة مـــن الإجراءات، وأن دلالة القضايا لا بد وأن تكون دلالة تجريبية دائمًـــا، ومـــن ثم فـــإن البرجماتية عند ديوي تستخدم النتائج على أنها اختبارات لا بد منها لدلالة على صدق القضايا على شرط تناول هذه النتائج، من حيث هي عمليات يمكن إجراؤهـــا، ومـــن حيث هي وسائل تؤدي إلى حل المشكلة الخاصة التي استدعت تلك الإجراءات، وعلى هذا فإن المعرفة في برجماتية ديوي هي تحويل العالم الخارجي لا تصويره.

انظر: رالف- وين- قاموس جون ديوي للتربية، مختارات من مؤلفاته، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ص 45.

(1) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مطبعة التحرير 2003 القـــاهرة ص ل.

(2) المصدر نفسه ص "ل".

ونظرًا لثقل أفكار ديوي في مجال المعرفة العامة، فقد دفع الكثير من المفكرين للوقوف على إسهاماته، مثلما اعتبره "إروين إدمـــان Erwintoxicomanie" أنــه أحد صناع التراث الأمريكي، ثم يضيف قائلاً: "يعترف بديوي اليوم كأحد صناع الفكر المعاصر، أو أحد الذين جددوا صياغته، ليس بين أوساط الفلاسفة المحترفين فقط، بل في القانون والتعليم والفن"[1]. ويقول "يكهو يزن Eckhopèse": "تعتمد شهرة جون ديوي في أساسها على مساهماته البارزة في عالم الأفكار، فهـــو يُعَـــدّ أحد كبار الفلاسفة الحقيقيين في القرن الحاضر، وهو أبرز المفكرين التربـــويين في أمريكا. وقد امتدت فلسفته إلى ميادين شتى من البحث، كعلم النفس، والعلـــوم السياسية، والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع والتشريع والتربية"[2]. وكتب جون تشايلدز (JohnChilds) أحد تلاميذ جون ديوي يحتفل بذكراه عقب وفاته قائلاً: "كتب موريس كوهن (MorrisCohen) مقالاً عن الفلسفة الأمريكية صرح فيها بأن أمريكا إذا كان لها أن تصطنع طريقة بعض الدول الأوربية فتنشـــئ كرســـيًّا وطنيًّا للفلسفة، فلن تجد إلا شخصًا واحدًا يشغله وهو جون ديوي"[3].

وقد كتب برتراند راسل (Bertrand Russell) عن جون ديوي في كتابـــه **تاريخ الفلسفة الغربية** قائلاً: "إن ديوي الذي ولد عام 1859 يعترف به على وجه عام على أنه رأس الفلاسفة الأحياء في أمريكا، وإني لأوافقهم على هذا التقدير تمام الموافقة؛ فقد كان له تأثير عميق ليس فقط بين الفلاسفة، بل حتى علـــى طـــلاب التربية والجمال والنظريات السياسية"[4]. ويقول في مقال آخر: "ولهذا الفيلسوف وجهة نظر- حيث تكون هذه النظرة متميزة- تتفق مع عصر التصـــنيع والعمـــل الجماعي، ومن الطبيعي أن يكون أثره الأكبر على الأمريكيين، كما يقدره كـــل قوم يأخذون بعناصر التقدم مثل أمة الصين والمكسيك ممن يحاولون الانتقال السريع من حياة العصر الوسيط إلى التجديد والتحديث"[5].

---

(1) نقلا عن أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف بالقاهرة، ط3، 1959، ص 11.
(2) المرجع نفسه ص 11.
(3) المرجع نفسه ص 12.
(4) المرجع نفسه ص 12.
(5) المرجع نفسه ص 12.

إعادة بناء الفلسفة، أو ما هي الفلسفة؟

لعل طرح مثل هذا السؤال في منظومة جـون ديـوي الفلسـفية يتطلـب شروحات ومبررات عدة، إلا أن المتصفح لفلسفته يجد نفسه يطرح مثـل هـذا السؤال تيمُّنًا بعنـوان جيـل دولـوز (GillesDeleuze) وفلـيكس غتـاري (FlexGtara) في كتابهما الشهير **ما هي الفلسفة؟**، بما أن وجهة نظر جون ديوي ووجهة نظرهما متقاربة إلى حد بعيد خاصة على مستوى الشكل. فكلا المشروعين تساءلا عن مفهوم الفلسفة الجديد، وعن وظائفها المطلوبة، كمـا بحثـا معًـا في الاهتراءات والتصدعات المتنوعة التي أصابت الفلسفة كمعرفة خاصة بالتشـوهات التي أخرجتها عن سياقاتها الخاصة، كما أنهما أيضًا تناولا الفلسفة تناولاً نقـديًا، ويختلفان حول الرؤية المنهجية والوظيفية للفلسفة. فدلوز وغتاري حدّداها في خلق المفاهيم وإبداعها، أما جون ديوي فقد حـددها في قـدرة البنـاء الاجتمـاعي (construction sociale) والاستفادة من الخبرات المتنوعة المتاحة.

يعتبر جون ديوي عملية إعادة البناء في الفلسفة ذات أهمية بالغة. إذ قد بيّنت الأحداث العديدة المتداخلة التي تخللت فترات تاريخ الفلسفة، أن المسلمة الأساسية التي يجب أن يقوم عليها العمل، تتمثل في أن مشكلات الفلسفة وموضوعاتها قـد نتجت من مشكلات الحياة اليومية (la vie quotidienne) وضغوطها وتقلباتهـا، التي تتغير مع التغيرات التي تحدث في الحياة الإنسانية وتشكل في معظـم الأحيـان نقطة تحول في التاريخ الإنساني.

يرى جون ديوي أن الحركة العالمية الأولى مثّلت صدمة كبيرة علـى حـال التفاؤل الذي كان سائدًا خلال العصور السابقة، عصور عرفت بزيادة التفاهم بين الشعوب والطبقات. أدت هذه الصدمة إلى الشعور بعدم الأمان، وانتشر الشـقاق والشعور بالشك والقلق والخوف مما سيحمله مستقبلنا. وعلى ضوء هذه التقلبات الفجائية، اعتبر جون ديوي أنه لا توجد ثقة لازمة بقدرة الفلسـفة وكفاءتهـا في التعامل مع المسائل الخطيرة في حياتنا، قلّت هذه الثقة بسبب الاهتمـام المتزايـد بالأدوات والمناهج والانكفاء على دراسة المذاهب الفلسفية القديمـة، وتم وضـع تبريرات عديدة للاهتمام بهذين الاتجاهين، حين تمّت عملية إعادة البناء بالنسبة إلى

الاتجاه الأول، حيث إنه يرى أن عملية إعادة البناء تتم بالبحث عن الآليات التي يتم بها تطوير المهارات الفكرية والمناهج الصورية على حساب المضمون الأساسي، أي الاهتمام بالشكل وليس بالمضمون. أما بالنسبة إلى المضمون، لا يمكن أن تتم العملية بدراسة الماضي وزيادة الاهتمام بموضوعاته التي لا صلة لها بالمشكلات الحالية التي تقلق الجنس البشري.

يعتبر جون ديوي أن انسحاب الفلسفة من حياتنا اليومية، كان نتيجة سيطرة الاهتمام بهذين الاتجاهين، ودليلاً واضحًا على مدى التشتت وعدم الاستقرار الذي يسود الحياة الإنسانية. انسحاب فسره ديوي لكثرة عيوب ونقائص المذاهب الفلسفية القديمة التي قلّلت من دور الفلسفة في معالجة مشكلات الحاضر السريعة، التغير والاضطراب، ودفعتها للبحث عن شيء محدد ويقيني يشكّل مهربًا من هذه المشكلات[1].

ولما كانت المشكلات التي يجب أن تتعامل معها الفلسفة المعاصرة سريعة التغير وتنمو وفقًا لسرعة تغير الحوادث وشدّتها، وتتجاوز النطاق المحلي والإقليمي، فإن ذلك يتطلّب الحاجة إلى عملية بناء من نوع مختلف عما يحدث الآن. لقد أدت الظروف العقلية للحياة في اليونان القديمة، خاصة في أثينا، وأيضًا حين تشكّلت الفلسفة الأوروبية عمدت إلى التفرقة الحادة بين المعرفة والعمل، والتي تمّ تعميمها بعد ذلك، وأدّت إلى فصل كامل بين النظرية والتطبيق. كانت الفلسفة انعكاسًا للنظام الاقتصادي الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة العبيد وطبقة السادة. كذلك عكست كل المذاهب الفلسفية القديمة كل الآراء غير العلمية للعالم الطبيعي، وقبل التكنولوجيا بالنسبة للصناعة وقبل الديمقراطية بالنسبة للسياسة التي كانت سائدة في الفترة التي ظهرت فيها المذاهب وتشكّلت فيها. لقد أدت الظروف الفعلية للحياة في اليونان، وأيضًا حين تشكّلت الفلسفة الأوروبية إلى التفرقة العميقة بين المعرفة والعمل.

جون ديوي في مناقشته لمفهوم الفلسفة، اعتبر أنها نتجت من الهموم الإنسانية والتي تهدف إلى الاهتمام بالأحوال الإنسانية عمومًا. وتعني مثل هذه النظرة إلى

---

(1) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 18.

جانب اعتبارها شرطًا مسبقًا لعملية إعادة البناء. الفلسفة يجب أن ترتبط في المستقبل بأزمات الإنسان ومشكلاته، وتؤكد في نفس الوقت أن كل المذاهب الفلسفية الأوروبية كانت نتيجة مجموعة من البواعث والدوافع، أي كانت مُوجّهة وهادفة. هذه الفلسفات قدّمت نفسها في التاريخ باعتبارها فكرًا يتعامل مع شيء يسمى بالوجود والطبيعة والعالم ككل أو الواقع والحقيقة. وهي مذاهب كلها تتفق على شيء واحد محدد، ثابت وأزلي، بغض النظر عن تعدد الأسماء التي تستخدمها هذه المذاهب. ولما كان هذا الشيء يتصف بالكلية والشمول، فإن الوجود الأزلي لا يتأثر بالتغيرات التي تحدث في المكان والزمان، وبسببها عكس الفلاسفة بصورة عامة المعتقدات الشعبية السائدة في الفترات المتلاحقة، حيث كان الاعتقاد بأن الحوادث تتم في الزمان والمكان باعتبارهما يضمنان كل شيء.

كانت المذاهب الفلسفية التي تختلف حول كثير من الأشياء، تتفق جميعها على أن الفلسفة يجب أن تبحث عن الثابت والنهائي الذي لا يتأثر بمقولة الزمان والمكان. وبالرغم من التطور الهائل الذي حدث في العلم الطبيعي، فقد أدى ذلك إلى إهمال مفهوم الثابت والاعتراف بأن الكلي هو العملية المطلوبة والضرورية للفلسفة.

إلا أن جون ديوي يرى هذه الحقيقة العملية لم تنتقل إلى الفلسفة، إذ مازالت المسألة على أنها مجرد مسألة فنية ترتبط بالعلم، وليست اكتشافًا ثوريًا يمكن جعله أساسًا جديدًا للتفلسف[1].

هذه المسائل في نظر ديوي تعكس الوضعية التي آلت إليها الفلسفة، وعملية إعادة بنائها هي الموضوع الرئيسي للفلسفة ذاتها، وهو الوضع الذي آلت إليه أيضًا المسألة الأخلاقية. وهناك ترابط بين الحالتين، بما أنه مسألة ثقافية واجتماعية عملية، تنشأ من أحكام الصواب والخطأ، ومن قيم الخير والشر، وبوصفه جملة نظريات حول الغايات والمعايير التي يتم الحكم بها على الأفعال والأحوال كما يجب، وأن كل بحث يتعلق بالمسائل الإنسانية يدخل في مجال الأخلاق. وحين لا تهتم النظرية الاجتماعية بالاهتمامات والدوافع الإنسانية، والاعتبارات المحركة للثقافة تبقى

---

(1) المصدر نفسه ص 30.

عقيمة، وهي مسألة تُحيلنا مباشرة إلى إعادة بناء الفلسفة بما أنها مسألة في غاية الأهمية، ولن تكون عملية إعادة بناء الفلسفة إلا عملية تطوير وتشكيل مجموعة من الأدوات الفكرية التي توجه البحث مباشرة إلى كل ما يخص الإنسان، أي توجهه نحو الوقائع الخلقية الخاصة بالأوضاع الإنسانية الراهنة.

لتحقيق هذا المراد، تظهر الخطوة الأولى في معرفة الوضع الإنساني من كل جوانبه، ويتم معرفة أن ما يوصف بأنه خير أو شر أو نافع أو ضار في بناء الإنسان، كان بسبب تدخل العلم في حياتنا، وحدث بسبب مشاركة طرق البحث في العلم الطبيعي في حياتنا المعيشية ونظام حياتنا اليومي. ولا يستطيع كل من يتصور انغلاق العلم على ذاته، واعتباره كيانًا مستقلاً معزولاً، أن ينكروا استحالة حدوث ذلك في الحياة العلمية.

يرى ديوي أن الأصوات التي ترى أن العلم المعاصر هو سبب البلاء الذي حلّ بالبشرية المعاصرة هي ضرب من التفسير الخرافي والأسطوري؛ إذ ما زال نطاق العلم الذي شق طريقه في الأمور الفعلية للحياة الإنسانية وفي جوانبها المتعددة محدودًا وجزئيًا.

يرى جون ديوي أن ما قام به فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر هو إزالة الأنقاض الأنطولوجية والكونية، التي كانت تحظى باهتمام ثقافي وعاطفي في بنية الثقافة الغربية. ولا يعني ذلك أنهم لم يكونوا على علاقة بالمنجزات العلمية والثورية التي حدثت في الفلك والطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء، وذلك بتجميلهم للوقائع التاريخية، حيث قام الفلاسفة بتهيئة البيئة الثقافية التي سمحت للعلماء بتحقيق إنجازاتهم[1].

إن الثنائيات التي شكّلت المشكلات الفلسفية حسب جون ديوي، بما فيها المشكلات الحديثة، كانت عبارة عن انعكاس للظروف الثقافية التي قامت على الفصل بين البعد الأخلاقي والبعد المادي، وهي نظرة لاءمت ذلك الظرف، في محاولة الحصول على المزايا العلمية التي تمت من تطبيقات العلم في أمور الحياة العلمية، وأبقت في الوقت نفسه على سلطة التراث القديم وعلى المسائل الأخلاقية

---

(1) المصدر نفسه ص 32.

والروحية، وكانت المنافع العلمية للعلم الجديد، الدافع الوحيد لكل مستخدمي المنهج الثوري الجديد، الذي أصبح يقدم تفسيرًا علميًّا للطبيعة والكون عامة، ولم يتم الانتباه لأثره على الجوانب الثقافية والأخلاقية، أو على الأقل لم يتم منع امتداد ذلك الأثر لباقي الجوانب الأخرى.

يتساءل جون ديوي قائلاً: كيف نُعطي للعلمانية الشكل والمضمون والسلطة التي كانت للأخلاق التقليدية، والتي لم يعد الأخلاقيون يمارسونها؟ إذ يبدو ضياع هذه السلطة واضحًا في العودة إلى اعتبار فساد الطبيعة البشرية وانحلالها مسؤولاً عن هذه الخسارة، وانتشار النظرة التشاؤمية تجاه مستقبل البشرية.

تتضمن هذه الحالات ثلاثة أمور وهي: الهجوم على العلم الطبيعي، وإظهار المذهب القائل إن الإنسان بطبعه كائن فاسد، ويستحيل وضع أخلاق تحقق الاستقرار والمساواة والحرية الحقيقية، دون التماس العون من سلطة تفوق سلطة البشر والطبيعة معًا. أما الأمر الثالث فيظهر في ادعاء مجموعة معينة من أصحاب التنظيم المؤسساتي التقليدي، بما أن لهم القدرة على صياغة الأخلاق التي نحتاجها. يقول جون ديوي: "لم أذكر هذه الأمور لنقدها أو الرد عليها، وإنما لأنها تبيّن لنا اتجاهًا عامًّا يُخرج الفلسفة من حالة اللامبالاة التي تنظر بها للموضوع، وكأن ذلك ليس مجالها. كما أنها تشير في نفس الوقت إلى الاتجاه الذي يجب أن تبدأ منه الفلسفة عملية إعادة بناء مستقبل الإنسان وتشكيله، وفق العمل الثوري الخلاق المنبثق من العلم الجديد، يمدنا بالحكمة لتطوير نسق نشاطنا ومعتقداتنا، وتتأسس في الوقت نفسه على المصادر والمعطيات الواضحة أمامنا والمعلومات الجديدة"[1].

يعتقد جون ديوي أن هناك علامات كثيرة بدأت تظهر في تنامي ردود الفعل تجاه العلم والتكنولوجيا، واعتبارهما مسؤولين عن الشر المنتشر في عصرنا الحاضر، ويتم اعتبارهما مجرد مجموعة من الوسائل استطعنا بها الحصول على معلومات جديدة. ولا بد من وجود أخلاق جديدة تمكننا من استخدام هذه

---

(1) المصدر نفسه ص 36.

الوسائل لتحقيق غايات إنسانية حقيقية. ويؤكد هـذا الوضـع علـى ضـرورة وضع النظم المساعدة للعلم والتكنولوجيا، وأنها يجب أن تؤسس لقـيم أخلاقيـة جديدة.

تحولت مسألة إعـادة البنـاء في الفلسـفة إلى بدايـة عمليـة اكتشـاف للحركات العلمية الجديدة، وكيفية تحقيق عمليـة اكتمالهـا، ومعرفـة النتـائج الاجتماعية والسياسية. ولا يمكن أن تتحقق عملية اكتمال هذه الحركات، ومعالجة النتائج التي تترتب عليها، وإزالة اللبس والغموض عنها، إلا في ضوء مجموعة مـن الغايات.

إذن تُعدّ مسألة عمليات إعادة البناء المطلوبـة لتحقيـق هـذا الاكتمـال مسألة متروكة للمستقبل، الذي بات مسئولا عن إكمال المراحل الجزئيـة الـتي تحققت في عملية إعادة البناء. كذلك يجب أن ننتظر تطـور الحركـة الفلسـفية وتجاوزها المرحلة التي وصلنا إليها، حتى نستطيع أن نحصل علـى قائمـة كاملـة بالموضوعات والمسائل الفلسفية. ومع ذلك نستطيع القول إننا تعرفنا علـى أحـد موضوعات هذه القائمة واسترعى انتباهنا لصورة عامة. ظهـر هـذا الموضـوع في مسألة الفصل بين الأشياء بوصفها وسائل والأشياء بوصفها غايات، وارتـبط هذا الفصل من الناحية النظرية بتقسيم النـاس إلى عبيـد وسـادة، وإلى طبقـة راقية وأخرى منحطة. لقد رفض العلم والسلوك العلمي وجود مثل هذا الفصـل أو العزل بين الفئات، وتبرّأ العلماء من هذه التصنيفات والتقسـيمات، ووضـع العلماء مجموعة من الأنشطة والمواد والأدوات التي يتم اسـتخدامها في البحـث العلمي

وعلى إثر مزايا مشروع إعادة البناء في الفلسفة، قام جون ديـوي بـإجراء مقارنة عامة بين أنماط المشكلات الفلسفية القديمة والجديدة، التي فصلها في محاضرة له ألقاها في جامعة طوكيو في شهر مارس من عام 1919، التي بيّن فيها مدى أهمية إعادة البناء والأمور التي تجعل هذه العملية مسألة حتمية.

فلسفة الخبرة(*): يعتبر جون ديوي الخبرة من الأمور الإنسانية؛ لأنها تمثل المعاناة في داخل الفرد. غير أن ديوي لا يفصل بشكل كافٍ بين الخبرة والطبيعة، وبين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، وبين الفردي والموضوعي، وهذا راجع إلى طبيعة توجهه الفكري، الذي ينحو نحو الوحدة لا الثنائية أو التعدد، وبخصوصها يضرب ديوي مثالاً مشهورًا ردده في كتبه، وهو مثال الطفل الصغير حين يلمس النار، فحرقها له غير كاف في الحصول على الخبرة، بل لا بد من معاناة ألامها، حتى يدرك بالخبرة فعلاً أن النار محرقة، ويتعلم طرق النار حتى يتجنب حروقها. ومعنى ذلك أن الخبرة تقوم بفعل أو مجموعة أفعال، وعلى تأثير وتأثر. ولا تقف الخبرة عند هذا الحد، بل تتجاوز ذلك، إلى فهم الشخص وعلى الاستفادة من ذلك الفهم في المستقبل. والخبرة بهذا المعنى شيء ينمو مع نمو الفرد وتتابع تعلّمه من الحياة.

(*) الخبرة expérience: لم يكن فهم طبيعة الخبرة إلا بالتنويه بأنها تتضمن عنصرًا إيجابيًّا وعنصرًا سلبيًّا، ممتزجين على نحو غريب ذي صفة مميزة. فمن الناحية الإيجابية نجد الخبرة هي محاولة سعي- تجريب- اجتهاد، معنى يصبح واضحًا بنوع ثابت في التجربة موضوع السعي والتجريب.
ومن الناحية السلبية، نجدها تحمل معنى مكابدة ومعاناة، وعندما نمارس خبرة شيء فإننا نتصرف بمقتضاه ونفعل شيئًا حياله، ثم بعد ذلك نتحمل ونكابد أو نعاني نتائجه وما يترتب عنه من معاناة.
الخبرة كسعي تتضمن تغيرًا، ولكن التغير يكون تحوله عقيمًا ما لم يكن مرتبطًا ارتباطًا واعيًا بموجة النتائج التي تصدر عنه. وعندما ينعكس التغير الحادث من العمل أو الأداء يتحلى في تغير يحدث فينا، فإن مجرد التدفق والتتابع يكون محملاً بالمعنى عندما نتعلم شيئًا ما، ولا يحدث اكتساب في القدرة لملائمة أنفسنا وتمييها لما هو آت، أي لا يوجد ضبط أو تحكم مضاف، ومن باب الكرم يمكن تسمية مثل هذه الخبرة بالخبرة. إن التعلم من الخبرة هو عمل علاقة إلى الخلف وإلى الأمام، بينما ما نفعل حيال الأشياء وما تتمتع به أو تعانيه من الأشياء كنتيجة لذلك، فحيثما توجد خبرة يوجد كائن حي، ويرى ديوي أن في المذهب التقليدي الأرثوذكسي تعتبر الخبرة قبل كل شيء مسألة معرفة، وأيضًا هي من الطبيعة كما هي في الطبيعة، وليس في المستطاع الخبرة أن تسلم لنا الحقائق الضرورية واللازمة، وهي مسألة تفاعل بين الكائن الحي والبيئة الإنسانية والمادية.
انظر: رالف- وين- قاموس جون ديوي للتربية، مختارات من مؤلفاته، المرجع السابق ص 99.

يترتب على هذا التحليل لمعنى الخبرة من أنها تأثير وتأثر وإدراك للعلاقات بين أشياء عدة نتائج في التربية: أولها أن الأمور التي لا يحصل عليها التلميذ عن طريق الخبرة الشخصية، أي التي يتأثر فيها بنفسه ويدرك العلاقات بين الأشياء، لن تكون لها ثمار مجدية، وهذا بسبب التعلم عن طريق التلقين. والنتيجة الثانية، أن التلميذ ينبغي أن يستفيد من نشاطه الجسماني في اكتساب الخبرة، وهذا هو السبب في تحويل المدارس من هيئتها القديمة إلى معامل وورش للطفل بالتجريب. والنتيجة الثالثة، الاستفادة من جميع الحواس في التعليم كالبصر والسمع واللمس. والنتيجة الرابعة، أن التفكير هو مبدأ هذه الخبرة بالمحاولة والخطأ، وهذا هو السبيل القويم والصحيح للتفكير السليم؛ لأن التفكير عملية بحث وتحقيق وفحص للأشياء، لا مجرد معلومات عن طريق التلقين[1].

تكتمل الخبرة الإنسانية الواعية في نظر ديوي لعملية المطاردة حين تنتهي هذه العملية. وإذا كان الإنسان يستعيد خبرته الماضية بسبب ما قد تتم إضافته إلى اللحظة الحاضرة التي يحيا بها، وتظل فارغة دون هذه الإضافة، فإن الحياة المكونة للذاكرة، حياة خيال وتخيل، وليست مجرد حياة ساكنة ومجموعة من الذكريات.

وعليه كان من الضروري كما يرى ديوي أن تمر المادة الأصلية التي تشكلت الفلسفة منها بمرحلتين قبل أن تتحول إلى مادة فلسفية خالصة. تمثل المرحلة الأولى منها مجموعة قصص وروايات تحولت إلى مجموعة من المسرحيات الدرامية، تكون هذه الخبرات الوجدانية حاضرة في البداية عرضية ومتغيرة، وبعدها تحدث عملية تذكر للأحداث العاطفية التي تملأها، ويتم إحياؤها في القصة والتعبير عنها في التمثيل الصامت. كانت هناك بعض الخبرات التي تهم المجتمع ككل ويتكرر حدوثها بين اللحظة والأخرى، لتصبح خبرات عامة، فإن بنية الشعور الفردي أصبحت مماثلة لبنية الحياة الوجدانية للجماعة ومتسقة معها. وكما تحوّل التمثيل الصامت وتطور إلى نوع من الطقوس الدينية، مما يجعل التراث الاجتماعي يحدد المعايير التي يجب أن تخضع لها خيالات الفرد وأفكاره، ثم وضع إطار ثابت لعملية

(1) John Dewey, Art AS Expérience, Awideview-pigee Book, New York 1980 p. 35.

التخيل ووضع حدود لها، إلى درجة اختلاط الذكريات الفردية بصورة لا واعية مع الحاجات الاجتماعية، وأصبحت تخضع لمجموعة المعتقدات التي يؤمن بها المجتمع. وعليه باتت القصة معيارًا اجتماعيًّا، وتحولت المسرحية الدرامية التي كانت تصور الخبرة الوجدانية الفردية إلى عقيدة، وتحجرت الأفكار الحرة وتحولت إلى مذاهب فكرية محددة. ويقارن ديوي ذلك بما كان سائدًا في اليونان والرومان واليهود والشعوب التي لها تاريخ طويل، في وضعها لشرائعها المحلية وللعقائد والمذاهب بهدف تحقيق الوحدة الاجتماعية والقوة السياسية. ورغم وجود ظاهرة تعميم الأفكار قبل ظهور الفلسفة، إلا أنه لا يعد السبب الوحيد لظهورها. وهذا يعني أنه ما يزال الدافع لتكوين الأنساق المنطقية وإقامة البراهين الفكرية غائبًا، وأن هذا الدافع قد تأسس من الحاجة لتوفيق بين القواعد الخلقية والمثل العليا المتجسدة في القانون الأخلاقي والمعرفة الموضوعية للواقع التي بدأت تنمو تدريجيًّا. أدت الحاجة إلى استمرار الوجود وتواصل الحياة إلى حدوث عملية انتباه للوقائع الموضوعية والفعلية في العالم[1].

ورغم استمرار الوضع السابق لفترة طويلة، إلا أن زيادة المعرفة العلمية للواقع واتساع مجالها وكبر حجمها، أدى إلى زيادة حدة الصراع والتنافس، ليس فقط مع العقائد التقليدية المتخيلة، وإنما أيضًا مع روحها وطابعها. ويرجع ديوي ذلك إلى دور الحركة السفسطائية (mouvement sophisme) في اليونان التي نشأت منها الكلمة بالمعنى الصحيح للكلمة، وكما بات يفهمها العالم الغربي اليوم. وإذا كان السفسطائيون قد سادت سمعتهم بسبب نقد أفلاطون (Platon) وأرسطو (Aristote) لأفكارهم ولم يستطيعوا التخلص من هذه السمعة السيئة، إلا أن ذلك دليل على أن الصراع بين النمطين من الأفكار والمعتقدات عند السفسطائيين كان شديدًا ومحتدمًا. ورغم أن سقراط (Socrate) في نظر ديوي كان مخلصًا إلى حد ما في محاولته التوفيق بين النمطين، إلا أن اقترابه من المثالية من جهة المنهج الواقعي العملي، وإعطائه قواعده ومبادئه كان كافيًا لاتهامه باحتقار آلهة أثينا وحكم عليه بالإعدام.

---

(1) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، المصدر السابق ص 42.

وعلى إثر واقعة مصير سقراط والسمعة السيئة التي لحقت بالسفسطائيين، يستنتج ديوي بعض المقارنات بين الحادثتين، وهي مقارنة بين الإيمان العقائدي التقليدي من جهة، ومعرفة الوقائع الموضوعية من جهة أخرى. وتهدف هذه المقارنة إلى بيان ما يُسمّيه جون ديوي بمزايا العلم وفائدته إذا كانت ملازمة لمعرفة الواقع، فإن ما يسميه بمزايا التقدير الاجتماعي والسلطة وبقيم الحياة العميقة، حيث يكون مجال المعرفة العلمية الخاصة بالبيئة محدودًا وخالصًا.

قد يكون مجال المعرفة العلمية الخاصة بالبيئة(*) محدودًا، تتعامل هذه المعرفة مع الصناعات والأدوات والفنون، ولا تمتد لتشمل تحقيق الخير للعامل أو تدرس الغاية من الوجود. فمن يستطيع أن يضع صناعة الأحذية في نفس مرتبة صناعة الحكم؟ ومن يجرأ على وضع عمل الطبيب في مدواة الجسد في نفس مرتبة القسيس بشفائه للروح؟ لذلك كان أفلاطون يجري مقارنات حاسمة في محاوراته بين الأحوال. فقد يكون صانع الأحذية لديه القدرة على الحكم على مدى صلاحية الحذاء، ولكنه لا يستطيع الإجابة على السؤال الأهم عما إذا كان من الأفضل لبس الحذاء أو متى يكون لبسه مفيدًا؟

كذلك قد يكون الطبيب لديه القدرة على تقييم صحة المريض، ولكنه لا يستطيع تحديد ما إذا كان من الأفضل أن يحيا بصحة جيدة أو أن يختار الموت؟ لا يعرف الطبيب شيئًا عن ذلك، فهو يستطيع أن يعرف الأمور المتعلقة بمجال عمله ويستطيع الإجابة عن أسئلتها، ولكنه لا يستطيع أن يجيب عن الأسئلة الأخلاقية الخاصة بالقيم، لذلك يعتبر نمط معرفته ذات قيمة أقل وفي مرتبة أدنى. أما نمط الفلسفة فهو الأرقى والأعلى درجة من سابقيه، ويستطيع هذا النمط الأرقى معرفة كشف الغايات العليا والأهداف النهائية، ولهذا نجد

(*) البيئة: إن الكائن الذي ترتبط نشاطاته بالغير صاحب بيئة اجتماعية فيما يعقله، وليس في مستطاع إنسان أن يرتبط بأناس آخرين، وأن يؤدي نشاطه ومنجزاته الخاصة دون أن يدخل في حسابه واعتبار نشاطه الآخرين ومنجزاتهم؛ لأنها تعتبر الظروف التي لا غنى عنها ولا مناص منها لتحقيق ميوله وبلوغ مآربه. انظر: رالف- وين- قاموس جون ديوي للتربية، مختارات من مؤلفاته، المرجع السابق ص 45.

المحاورات الأفلاطونية عبارة عن تصوير للتقاليد والمعارف الجديدة عند مجموعة من الناس[1].

ويمكن أن نستنتج من هذه القراءة مدى قدر التنافر القائم بين الآراء الوضعية والآراء التقليدية والتراث، إذ تكون هذه الآراء مغروسة في الـولاءات والعـادات الاجتماعية، ومشبعة بالغايات الأخلاقية التي يحيا الناس بها، ومحددة للقواعد الخلقية التي يسلكون وفقًا لها. كذلك تعد الآراء التقليدية مهمة وضرورية للحياة ذاتهـا، تتأثر بنبض الحياة الاجتماعية التي يحقق البشر وجودهم فيها، حينما نقـارن بـين المعارف النظرية والمعارف الوضعية القائمة على مزايا الخبرة التي لا تهتم إلا بالوقائع الحية والطبيعية والمادية، تخلو من أي نوع من الارتباط بالمعتقدات الـتي قـدمها الأسلاف وبقيت مرتبطة بالواقع.

لم يقتنع أفلاطون بالثقافة المحافظة في اليونان، والتي كانت سائدة في عصـره بفعل تأثير المعتقدات الشعبية القديمة؛ إذ أدى نمو المعرفة الوضـعية والنقديـة إلى التقليل من قيمة المعتقدات القديمة. فقد تميزت المعرفة الجديدة بالدقـة الموضـوعية والتحديد وإمكانية التحقيق. بينما المعرفة التقليدية المستمدة من التـراث ليسـت معرفة يقينية بالرغم من نبل أهدافها وغاياتها، ولا يوجد لها أساس أو سند علمـي واضح تستند عليه، وعنها قال سقراط: "الحياة التي لا تقبل التسـاؤل ولا يـتم البحث في وقائعها لا تناسب الإنسان، ولا يستطيع أن يحياها؛ لأنه كائن عاقـل". فالإنسان مطالب بأن يبحث عن سبب وجوده ووجود الأشـياء، ولـيس بمجـرد التسليم بها بسبب السلطة السياسية السائدة أو العادة.

وهنا يتساءل ديوي عما يجب القيام به؟ ويجيب بضرورة تطوير مناهج بحث وطرائق البرهنة والكشف، ليتم بها التأسيس للعناصر الأساسـية لإعـادة قـراءة المعتقدات القديمة وإعادة بنائها على أسس لا تقبل الشك، ويجب تطـوير منـهج للفكر والمعرفة يمكن أن يحافظ على القيم الأخلاقية والاجتماعية السليمة الموروثـة أثناء عملية التطوير والتنقيح. ويعني ذلك أن تعود الأشياء التي استمدت قيمتها من العادات والتقاليد إلى حالتها الأصلية، لم تعد قائمة على عادات الماضي، وإنما على

---

(1) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، المصدر السابق ص 51.

ميتافيزيقا الوجود والعالم، وأصبحت الميتافيزيقا بديلاً للعادة ومصدرًا للأخلاق السامية وللقيم الاجتماعية وضمانًا لها. وهنا يؤكد ديوي على أن هذا التحويل الجذري هو الموضوع الرئيسي للفلسفة التقليدية التي طورها أفلاطون وأرسطو، وقامت الفلسفة المسيحية في أوروبا بإحيائها وبعثها من جديد فيما بعد.

إذن للخبرة في نظر ديوي مظهران: مظهر مباشر من حيث ملاءمتها للشخص واعتماده عليها أو عدم ملاءمتها له وعدم استمتاع بها. ومظهر غير مباشر من حيث تأثيرها فيما تأتي بعد ذلك من خبرات. غير أن الأهم من الناحية الفلسفية هو المظهر الثاني الذي يسمح للخبرة بمتابعة النمو، وليست كل خبرة هي نافعة، على العكس قد تكون ضارة. والخبرة الضارة هي التي تعوق نمو الخبرة في المستقبل؛ وذلك لأنها قد تؤدي إلى التبلد وتمنع الاستجابة للمؤثرات استجابة وافية، فتقلل بذلك من قدرة الشخص على الحصول على خبرات أغنى في المستقبل، وقد تؤدي الخبرة إلى زيادة المهارة الآلية في اتجاه معين، فتضيق بذلك مجال الخبرة المستقبلية[1].

والخلاصة أن الخبرة ليست شيئًا منعزلاً ومستقلاً، فلا توجد خبرة تبدأ وتنتهي مستقلة بذاتها، بل كل خبرة وإن كانت مستقلة عن رغبة الفرد وقصده، فإنها تخلد بأثرها في غيرها من الخبرات، وهي كالحياة، وهذا يقودنا إلى مبدأين أساسيين للخبرة:

1- مبدأ الاستمرار.

2- مبدأ التفاعل.

مبدأ الاستمرار، ويسمى أيضًا بمبدأ تواصل الخبرة، وهو مبدأ يعتمد على العادة (habitude). والحق ليست العادة مجرد طريقة آلية لأداء الأعمال بطريقة ثابتة، وإنما هي تكوين الاتجاهات النفسية انفعالية كانت أم فكرية.

وإذا كانت التربية نموًّا وترقية من الناحية الذهنية والخلقية، فلا غرابة أن تقوم على مبدأ استمرار الخبرة، والخبرة قوة محركة في سلوك الإنسان، وتعتمد قيمتها على أساس الهدف الذي تتجه نحوه وتعمل للوصول إليه. وليست مهمة المربي هنا أن يخلق الخبرة، بل أن يتبنى الاتجاه التي تسير فيه ويعمل على تقويته.

---

(1) John Dewey, Art AS Expérience p. 36.

الخبرة عند ديوي تعتمد كليًا على المعلومات التي تقدم للتلاميذ كي تحفظ وتختبر، والخبرة الصحيحة هي التي تجمع بين الظروف الخارجية والنزاعات الداخلية، وتنظم تلك الظروف بحيث تتناسق مع الرغبات والدوافع الباطنية. فهي ثمرة تفاعل بين مطالب نفسية وفنية وباطنية وبين الظروف الخارجية، وهذا ما يقصد به ديوي بمبدأ التفاعل.

هناك عاملان يكوّنان الخبرة هما: الظروف الخارجية والداخلية، وكل خبرة عادية هي ثمرة التفاعل بين هاتين المجموعتين، ويسمى تفاعلهما موقفًا، والخبرة الحقيقية تقتضي ضربًا من التنظيم والتنسيق بين الظروف الخارجية والداخلية[1].

لقد ظهر عاملان أديا إلى ظهور مفهوم جديد للخبرة ولعلاقتها بالعقل: العامل الأول هو التغيّر الذي حدث في الطبيعة الفعلية للخبرة وفي مفهومها ومنهجها. والعامل الثاني هو التطوّر الذي حدث في علم النفس نتيجة اعتماده على علم الإحياء، وأدى إلى إمكانية حدوث تركيبة علمية جديدة لطبيعة الخبرة.

لقد حدثت عدة تغيرات جوهرية للخبرة في تاريخها، أثناء تطورها من الحياة القديمة مرورًا بالعصور الوسطى إلى الحياة الحديثة. عمت الخبرة عند أفلاطون العبودية بحوادث الماضي وللعادات. فكانت الخبرة مساوية لتأسيس مجموعة من العادات التي لم يشكلها العقل أو يتحكم الذكاء بها، وإنما حدثت من تكرار عمليات روتينية تقوم على التجارب العلمية، ولا نستطيع التخلص من عبودية الماضي وسيطرة العادة إلا عن طريق العقل، فبات العقل مصدرًا للعبودية بدلا من الخبرة، وأصبحت الخبرة القوة المخلصة من عبودية العقل بفضل سعيها نحو التقدم.

كان الإنسان في الزمن الماضي يستفيد من نتائج خبرته السابقة فقط في تشكيل العادات التي يتم اتباعها أو عدم ممارستها. الآن تستخدم الخبرة القديمة لوضع الأهداف التي يجب أن تنفذها الخبرة الجديدة أو تساعد على تحديدها، وبالتالي أصبحت الخبرة فعّالة وبنّاءة وذاتية التنظيم، ينطبق على قول شكسبير (Shakespeare): "الطبيعة تصنع الوسائل التي تعمل على تحسينها وتطويرها".

---

(1) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، المرجع السابق ص 56.

وعليه يدعو ديوي إلى ضرورة استخدام خبراتنا الماضية في تشكيل خبراتنا الجديدة في المستقبل.

لم يعد العلم المعاصر يفرض شيئًا على الخبرة من أعلى، وإنما يتم اختبـــاره في الخبرة من خلال الاختراعات والطرق المتعددة لإثراء الخبرة وتوسيعها. وبالرغم مما يقال عن الخلق الذاتي للخبرة وتنظيمها الداخلي، لا يزال عبارة عن عمليـــة فنيـــة وليس مسألة إنسانية. فإن ما تحقق منها يُعدّ ضمانًا بوجود نوع من التنظيم الذكي للخبرة، وليست للحدود المفروضة على الخبرة مسألة متعلقة بالطبيعة الميتافيزيقيـــة للخبرة، وإنما تعود لنقص في معرفتنا وإرادتنا.

جون ديوي وسؤال البدء في الفلسفة[1]

في وقوفه على سؤال بدء الفلسفة، اعتبر جون ديوي أن الفلســـفة لم تظهـــر بطريقة عشوائية كما يشاع، أو من مجال عام محايد ومفتوح. كان أمامهـــا مهمـــة محددة مطالبة بإنجازها، وحمل الفلاسفة مقدمًا على ضرورة إنجاز هذه المهمة، الـــتي تمثلت في ضرورة استخلاص الجوهر الخلقي الأساسي والحقيقي من بين المعتقـــدات التقليدية القديمة، فكان عملهم عظيمًا، ويتم بطريقة نقدية ويحافظ بطريقـــة ســـليمة على القيم التي وضعتها الإنسانية. ومع ذلك كانت الفلسفة ملتزمة حـــين قامـــت بمحاولة استنتاج هذا الجوهر الأخلاقي، أن تأتي هذه المحاولـــة متلائمـــة مـــع روح المعتقدات القديمة ومتسقة معها. كان تلاحم الخيال الإنساني مع السلطة الاجتماعية قويًا ومن الصعب اختراقه. أما حين يتم النظر إلى هذه الأفكار من منظور تـــاريخي ومقارنتها بأنماط الفكر المختلفة التي ظهرت فيما بعد في بيئات اجتماعية مختلفة، فإنه من السهل إدراك مدى قدرة فلسفة أفلاطون وأرسطو على التعبير عن معنى الحيـــاة اليونانية وعاداتها، فظلت أعمالهما والأعمال المسرحية من أفضل الكتابات التي تعين دارسي المثل العليا للحياة اليونانية وعاداتها وقيمها، وكان مـــن المســـتحيل ظهـــور فلسفتهما بدون الديانة اليونانية والفن اليوناني والحياة المدنية.

---

(1) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، المصدر السابق ص 54.

كان أثر هذه الفلسفة التي تباهى بها هذان الفيلسوفان سطحيًا ولا قيمة له في نظر جون ديوي. فلقد طور هيجل (Hegel) في العصر الحديث الفلسفة المثالية العقلية لتبرير المذاهب والأنظمة التي غذت الروح العلمية الجديدة والحكومة الشعبية وجودها، فكانت النتيجة انحياز المذاهب الفلسفية الكبرى للمعتقدات القديمة وعدم تحررها من الأفكار المسبقة. ولما كانت هذه الفلسفات تزعم الاستقلال الفكري والمعقولية، فإن انحيازها وعدم إحيائها تجاه المعتقدات السابقة، جعلها تتصف بعدم الأمانة والخبث والنفاق، بسبب عدم وعي أصحابها لقيمة الفلسفة ومهمتها كما يعتقد جيوي.

أما حين يتعلق الأمر بعملية إقناع الناس بصحة موضوعات لم تعد مقبولة من السلطة الاجتماعية والعادة، ولا تكون في نفس الوقت قابلة للتحقق التجريبي، فليس هناك ملاذ إلا اللجوء إلى الأنساق الفلسفية الصارمة والبراهين المنطقية، فظهرت تعريفات مجردة ومواضيع علمية خاصة التي تبتعد عن الفلسفة وتتحرد عليها. ومع جذب هذا الاتجاه انتباه العديد من الفلاسفة، أدى هذا الوضع إلى أن تصبح الفلسفة منطقًا للجدال حول صغائر المسائل، وإلى وضع كمية كبيرة من المصطلحات والتمسك بالبراهين الزائفة، وفي هذا قال القس جوزيف بتلر (Joseph Butler 1692-1752)(*):"إن القول بالاحتمال أفضل طرق التعامل مع الحياة، إلا أن القليل من الفلاسفة كانت لديه شجاعة الاعتراف بأن الفلسفة تقبل الاحتمالات"[1]. وكما قال وليام جيمس إن الفلسفة رؤية، وعملها الأساسي تحرير العقل الإنساني من التحيز والمحاباة وتوسيع إدراكنا بالعالم المحيط بنا.

يرى جون ديوي أن المذاهب الفلسفية ميزت بين عالمين، عالم أعلى وعالم أدنى. يمثل العالم الأول عالم التراث الشعبي الديني المجاوز للطبيعة، فكان في صورته الميتافيزيقية، عالم الوجود الأعلى والواقع النهائي العام. وكما كانت

(*) جوزيف بتلر (1692–1752) هو قس إنجليكاني من أهم مؤلفاته: خمس عشرة موعظة سنة 1726، وكتاب قياس الدين في طبيعة الفضيلة سنة 1736.

(1) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، المصدر السابق ص 59.

المعتقدات الدينية الصادقة بذاتها المصدر النهائي لكل الحقائق المهمة وكل قواعد السلوك الاجتماعي، كان المطلق في الفلسفة الضمان الوحيد لحقيقة الأشياء وصدقها، ثم اعتباره المرشد العقلي الوحيد لنظم الاجتماعية الصحيحة والسلوك الفردي القويم.

أما العالم الأدنى فقد وقف في مواجهة هذا المطلق والواقع في ذاته، عالم عادي تجريبي، يقابل عالم الخبرة اليومية، ارتبطت به مصالح الناس وأعمالهم، ويتصف بالنسبية والتغير المستمر والزوال، يهتم به العلم ويشير إليه. فشكل هذا العالم الناقص والفاني موضوع العلم الوضعي. تعد هذه الصفة في رأي ديوي أهم الصفات التي أثرت على المفهوم التقليدي لطبيعة الفلسفة، إذ ادعت الفلسفة لنفسها مهمة البرهنة على وجود مطلق متعال أو واقع مباطن للواقع الظاهري، جعلت مهمتها الأساسية كشف طبيعة الوجود الأعلى وبيان ملامحه. لذلك زعمت ادعاءها هذا لمنهج أرقى من منهج العلم الوضعي والخبرة العلمية العادية. وادعت علو قدرها وعظمة شأنها. وهي دعوى لا يمكن إنكارها، إذ مكنت الإنسان من إثبات وجود واقع وراء واقع الحياة اليومية العادية والعلوم الخاصة. وهنا نستنتج أن الفلسفة لم تنشأ من مادة فكرية خالصة ومن موضوعات ثقافية عقلية صرفة، وإنما نشأت من مادة اجتماعية وروحية ووجدانية. وحين يبدأ الفرد بدراسة تاريخ الفلسفة دون التسليم بأي أفكار مسبقة، ولم يدركها باعتبارها فكرًا منعزلاً، وإنما بوصفها فصلاً من تطور الحضارة والثقافة، ويربط قصة الفلسفة بدراسة الأنثروبولوجيا والحياة البدائية والأدب والنظم الاجتماعية، إذ يتحول فيها صراع المذاهب حول طبيعة الوجود إلى مقارنة بين الهدف الاجتماعي والأماني الإنسانية، ليصبح سجلاً لجهود الإنسان في تشكيله لموضوعات الخبرة التي يرتبط بها عاطفيًّا بدلاً من المحالات المستحيل تحقيقها من دون خبرة.

يتساءل جون ديوي: ما هي الخبرة؟ وما هو العقل؟ وما مجال الخبرة وما حدودها؟ وإلى أي مدى تشكل الخبرة أرضًا صلبة للاعتقاد وتعد مرشدًا موثوقًا للسلوك؟ وهل يمكن أن نثق بها في مجال العلم، أم إنها تصبح مستنقعًا لا نستطيع الخروج منه بمجرد البعد؟

إن الاهتمامات التجريبية تقترح هذه التساؤلات المعقدة التي تحتاج المعالجة الفلسفية، وتضم في نفس الوقت أعمق الأمثلة الممكنة بالنسبة لمستقبل الإنسان. المعرفة التقليدية سبق لها وأن اعتبرت أن الخبرة لا تتجاوز إطلاقًا الجزئي والعارض والمحتمل والمتغير، ولا تستطيع الخبرة أن تحقق الكلي أو الانتقال إلى الضروري واليقيني إلا عن طريق قوة متعالية في أصلها ومضمونها.

جون ديوي وفرنسيس بيكون: مواقف تجريبية مشتركة

في كتابه **إعادة البناء في الفلسفة**، يتوقف جون ديوي عند فلسفة فرنسيس بيكون (Francis Bacon) مطولاً محللاً أفكاره الفلسفية ومزايا مقاصدها التجديدية، فهو يعد في نظره رائد التبشير لروح الحياة الحديثة. ورغم قلة منجزاته إلا أنه كان نبيًّا ومثيرًا للاتجاهات العلمية الجديدة، وعلامة مهمة في عالم الحياة الثقافية، فهو كما يرى ديوي عانى مثلما عانى باقي الأنبياء من عملية المزج بين القديم والجديد. ظهرت أعماله بسبب الأحداث اللاحقة بعد وفاته.

لقد احتل بيكون مكانته الفكرية وطبع في ذاكرة التاريخ بسبب تلك الروح التي هبت ووضحت أفكاره الملامح الرئيسية للروح الجديدة، التي أدت إلى الاهتمام بعملية إعادة البناء الثقافي، وكشفت عن القوى التاريخية والاجتماعية التي ولدت هذه الروح الجديدة. كانت حكمته مأثورة (المعرفة قوة Savoir, c'est pouvoir) وحكم على كل معارف عصره وفقًا لهذه الحكمة، واعتبرها معارف زائفة وليست حقيقية؛ لأنها لا تحقق مطلب القوة (force)[1].

لقد صنف بيكون تعليم عصره إلى ثلاثة أصناف: رومانسية رقيقة، وخيالية وغير واقعية وعجيبة، وموضوعات مثيرة للجدل والخلافات والصراعات.

ضمت الموضوعات الرومانسية التعليم الأدبي الذي ظهر نتيجة إحياء اللغات القديمة، واحتل مكانة مهمة في الحياة الثقافية في عصر النهضة، وكان نقده لهذه الموضوعات مؤثرًا. فقد كان هو نفسه أستاذًا للأدب الكلاسيكي ومدركًا للقيم التي هي هدف هذا الأدب. استطاع أن يتوقع معظم الانتقادات

---

(1) المصدر نفسه ص 62.

التي وجّهها المصلحون التربويون لثقافة البعد الواحد الأدبية، بما أنها لا تساهم هذه الثقافة في تحقيق القوة وإنما تصلح للزخرفة والتزيين والترفيه والتسلية. وقصد بالتعليم الغريب والعجيب الموضوعات الشبيهة بالسحر، والتي كانت منتشرة في كل أوربا في القرن السادس عشر، وصاحبت التطورات التي حدثت في علمي الكيمياء والفلك. وقد صب جام غضبه على هذه الموضوعات؛ إذ اعتبرها بمثابة محاولة لإفساد أمور الخبرة، فإن كان التعليم الرومانسي لا جدوى منه ومثيرًا للملل، فإن التعليم الخيالي أو غير الواقعي صورة المعرفة الحقة، جعل هدف هذه المعرفة هو السيطرة على الطبيعة، و لم يوضح لنا المناهج التي يمكن بها الحصول على هذه المعرفة وتحقيقها.

ويعد التعليم المثير للخلافات والنزاع في منتهى الأهمية بالنسبة لموضوع العلم، ويعني به العلم التقليدي الذي أتى إلينا مُشوَّهًا من العصور القديمة على يد الفلاسفة المدرسيين، الذي وصفه ديوي بأنه مثير للخلافات لسببين: أولهما المنهج المنطقي الذي تم استخدامه، وثانيهما الغاية التي تم استخدام بسببها هذا المنطق لتحقيقها. هدف هذا العلم لم يهدف إلى تحقيق القوة والسيطرة بمفهومهما العلمي، وإنما هدف إلى تحقيق القوة والسيطرة على الآخرين لتحقيق مصلحة طبقة معينة. كان بيكون على قناعة بأن الخلافات والنزاعات التي جاء بها المدرسيون لم تكن بسبب العلم اليوناني، بقدر ما كانت بسبب الثقافة المدرسية في القرن الرابع عشر، حيث عانت الفلسفة من خلافات رجال اللاهوت، واهتمت بالمواضيع التافهة والحيل التي يتم بها التغلب على الآخرين. وبالرغم من قناعته بعدم مسؤولية العلم اليوناني عن ظهور هذا النمط من الموضوعات إلا أنه هاجم المنطق الأرسطي بشدة.

إن صورة المنطق الأرسطي في نظر بيكون حسب قراءة ديوي في ظاهره هو البرهان، وفي صورته المعتدلة هو الإقناع، ونلاحظ أن هدفهما هو السيطرة على العقل وليس الطبيعة، كلاهما يفترض أن هناك شخصًا لديه حقيقة معينة أو اعتقاد خاص. وتتمثل المشكلة كلها في محاولة إقناع فرد آخر بهذه الحقيقة، أو بذلك الاعتقاد، وتربيته وتعليمه بشكل عام، حين وضع بيكون منهجه الجديد قلل من أهمية المنطق الأرسطي لهذه الاعتبارات.

يؤكد بيكون على أفضلية عملية اكتشاف الحقائق الجديدة والوقائع عن عملية البرهنة على القديم، ولا تتم عملية الكشف إلا باختراق الطبيعة والبحث في أسرارها، لا توجد قوانين الطبيعة ومبادئ العلم واضحة على سطح الطبيعة، وإنما تكون مخبأة يجب البحث عنها في الطبيعة، ومبادئ العلم واضحة على سطح الطبيعة، وانتزاعها منها يتم بمنهج تجريبي نشط وفعال ومحكم الصنع. أما عملية التفكير المنطقي لا تؤدي إلا للاستقبال السلبي. فالملاحظات الخارجية والتي يطلق عليها القدماء اسم "الخبرة" لا تحصل بعشوائية، وإنما القوانين أو تلك القواعد العملية يجب أن يفرض التجريب الفعال على الوقائع الظاهرية للطبيعة، وأن يتخذ أشكالاً وصورًا تختلف عن تلك التي تظهر بها عادة، ويظهرون أنفسهم فيها. يجعلها التجريب تتحدث عن نفسها، وتخبر عن كيانها وبنيتها، تشبه عمل العنكبوت الذي ينسج خيوط بيته، ولكن هي ليست إلا فخًّا لجمع الخبرات وحشدها، والمنهج التجريبي يشبه النملة التي تشغل نفسها بجمع أكبر قدر من المواد الخام من العالم الخارجي، ولكن النحل يقوم بتشكيل هذه المواد الخام ويعدلها حتى تخرج كنوزها المخبأة[1].

يرى بيكون أن العقل البشري افترض بشكل تلقائي مخالفته للواقع، وافترض وجود نوع من الاتساق والوحدة بين ظواهره، والحقيقة أن هذه الافتراضات مجرد أوهام. ثم تتبع العقل حالات التشابه بين الوقائع والاتساق الظاهري بينها وقفز منها إلى النتائج، متجاوزًا التنوع الحاصل بين التفاصيل والاستثناءات، ونسج شبكة باطنية وفرضها على الطبيعة الخارجية، وتكوّن ما يسمى في الماضي بالعلم وتم فرضه على ظواهر الطبيعة. كما اعتقد الناس في قدرة عقولهم على إدراك الوقائع الطبيعية، وعبدوا تحت ما يسمى العلم الأصنام التي صنعوها وعبدوها. وتكوّنت الفلسفة والعلم من هذه الصورة المدركة للطبيعة.

لم يظهر الضرر الذي سببه المنطق القديم على الإنسان فقط في أنه نسب إلى الطبيعة نزعة عاقلة زائفة تتصف بالوحدة والعمومية، وإنما أيضًا في تأكيده على المصادر الطبيعية للطبيعة للخطأ بدلاً من رفضها، فأصبح من واجب المنطق الجديد

---

(1) المصدر نفسه ص 65.

حماية العقل من نفسه، وتدريبه على كيفية التعامل مع الوقائع برؤية واقعية، ليتعلم طاعة الطبيعة والبحث فيها والتحكم في ظواهرها، وهكذا يتعارض الأورغانون الجديد مع الأورغانون الأرسطي.

سبق وأن اعتبر أرسطو قديمًا أن العقل لديه القدرة على الدخول في علاقة حميمية مع الحقيقة الفعلية، وأنه الوحيد الذي يستطيع إدراكها، وهي مقولة متممة لمقولته الشهيرة "الإنسان حيوان سياسي"، أي إن الذكاء والعقل ليس حيوانًا أو إنسان أو سياسة، وإنما هو كائن إلهي فريد منغلق على ذاته. أما بيكون فقد اعتبر أن الأخطاء لا تنتشر إلا عن طريق الأثر الاجتماعي، ولذلك لا يمكن اكتشاف الحقيقة إلا من قبل مؤسسات اجتماعية منظمة يتم تشكيلها لتحقيق هذا الغرض.

يرى بيكون أن السيطرة على الطبيعة ليست مسألة فردية خاصة، وإنما هي عملية يشارك فيها جميع أفراد البشرية، بما أنها مسألة اجتماعية. يقول بيكون: "إن سيطرة الإنسان على الطبيعة تعد عملية بديلة لسيطرته على بني جنسه، يفرض سيطرته على الطبيعة بدلا من فرضها على الآخرين"[1].

لا يهدف هذا التلخيص لأفكار بيكون مجرد سردٍ تاريخي لأفكاره، وإنما قصد بها ديوي وضع وثيقة تؤكد فيها الفلسفة الجديدة على دور العلل الاجتماعية في الثورة الثقافية، وقد يساعد هنا تقديم تفسير ملخص لهذا الدور على تذكر اتجاه التغير الصناعي والسياسي والديني الذي كانت أوربا مقبلة عليه.

ومن الواضح أن هذه التطبيقات للمناهج الجديدة وللنتائج العلمية قد أثرت على وسائل الحياة ولم تؤثر على غاياتها. وبمعنى آخر، كانت التغيرات التي حدثت في الغايات الإنسانية تغيرات عرضية وليست مقصودة ومنظمة أو تمت بطريقة مباشرة، ولذلك كان التغير تكنولوجيًا وليس إنسانيًا وأخلاقيًّا قد حدث في الجانب الاقتصادي ولم يشمل الجانب الاجتماعي، ويعني ذلك بلغة بيكون، إذا كان العلم قد نجح في تحقيق السيطرة على الطبيعة، فإنه لم يمكننا من تحقيق السعادة الإنسانية. ويشكل هذا الوضع محور مشكلة عملية إعادة البناء الفلسفي؛ لأنه يظهر المشكلات الاجتماعية العديدة التي تحتاج إلى تحليل عقلاني، وإلى تصور الأهداف

(1) المصدر نفسه ص 74.

ووضع المناهج التي يمكن أن تحققها. ويجب التذكير بأن هـذه العلـوم الجديـدة وتطبيقاها الصناعية قد أدت إلى تغيرات سياسية مهمـة، وإلى ظهـور اتجاهـات جديدة للتقدم الاجتماعي.

فالدولة هي نتاج توافق بين الرجال والنساء. توافق يحقق الإشباع لرغبـاقم، وعليه تعتبر نظرية العقد (contrat) الخاصة بتفسير أصل الدولة ونشأها النظريـة زائفة من الناحية التاريخية والفلسفية في اعتقاد ديوي.

يرى ديوي أن فكرة أرسطو التي تعتبر الدولة مخلوقًا طبيعيًّا فشلت في إشباع الفكر الأوربـي في القرن السابع عشر؛ لأنها جعلت الدولة نتاجًا للطبيعة وخارج قدرة الإنسان. بينما كانت نظرية العقد الاجتماعي (contrat social) واضـحة تمامًا في التأكيد على أن الدولة نشأت نتيجة لمجموعة مـن القـرارات الـتي أراد أصحابها التعبير عن رغباقم الشخصية. وفي هذا الشأن يقول ديوي: "لقد فشـل تيار الأفكار التي نتحت من تعريف بيكون للمعرفة بأنها قوة في الحصـول علـى التحرر الكامل والتعبير عن نفسه. إذ جاءت هذه الأفكار مختلطة بالفروض المسبقة والأفكار الكامنة في التراث العلمي والسياسي والاجتماعي التي لا تتلاءم معهـا، وكان الغموض الذي شمل الفلسفة الحديثة نتاج محاولة الجمع بين شيئين يسـتحيل الربط بينهما منطقيًّا وأخلاقيًّا، لذلك قمدف عملية إعادة البناء في الفلسفة إلى فك الاشتباك والسماح لأفكار بيكون وأمانيه بالتعبير الصريح عن نفسها، والتحرر من سيطرة المعتقدات القديمة. كما قمدف هذه الأفكار إلى الاستفادة من عملية إعـادة البناء في الفلسفة، والقضاء على التناقض القائم بين الخبرة والعقل وبـين الـواقعي والمثالي"[(1)].

فإذا كانت نشأة الفلسفة قد جاءت من عملية الاستجابة للصـعوبات الـتي تواجهها في الحياة، فإن نموها لا يتحقق إلا إذا توفرت المادة الـتي تجعـل هـذه الاستجابة العملية واضحة وقابلة للتعبير عنها فكريًّا ولغويًّا، وتصبح أفكارًا قابلـة للمشاركة والتبادل صاحبت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية.

---

(1) جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن الرحيم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1978 ط2، ص 09.

يتجه الفيلسوف المحدث الذي يعتبر نفسه تجريبيًا دائمًا إلى النقد (critique)، يقف كما وقف بيكون ولوك (Locke) وكونديلاك (Condillac) وهلفتيوس (Helvétius) وجهًا لوجه أمام مجموعة من المعتقدات والنظم التي لا يؤمن بها أو يعتقد فيها، ويحاول هدم مجموعة من الأوثان الفكرية التي تؤمن بها البشرية ولا تستفيد منها، ويسعى إلى تحطيمها باللجوء إلى الخبرة باعتبارها المحك النهائي لصحتها أو فسادها. فالمصلحون تجريبيون بالمعنى الفلسفي، تتمثل مهمتهم في إثبات الأصل التجريبي لكل اعتقاد أو نظام يتم التسليم بصحته باعتباره ضروريًا أو فطريًا في العقل، ويكشفون عن نشأته التجريبية من أصل أدنى قائم في الخبرة، تأصلت قيمته من تحقيق مجموعة من المصالح لطبقة معينة أو من مساندة سلطة حاكمة فاسدة.

كيف تؤثر عملية تغيّر المفاهيم على الفلسفة الاجتماعية؟ يتساءل ديوي، فيجيب انطلاقًا مما قدمته الفلسفة المثالية الألمانية للفلسفة الاجتماعية، وما مدته للمجتمع من وسائل الإصلاح السياسي، حتى تتمكن من مواجهة الأفكار الراديكالية التي أنتجتها الثورة الفرنسية. وبالرغم من تأكيد هيجل بصورة واضحة على أن هدف الدول والنظم هو تحقيق الحرية لكل الناس، إلا أن فلسفته انتهت إلى الدفاع عن الدولة البروسية والمحافظة على قداسة المثالية التقليدية. فهل كان هذا الموقف الدفاعي شيئًا عرضيًا أم نتج عن طبيعة منطق التصورات التي تم الاعتماد عليها؟

يرى ديوي أن المشكلة الحقيقية للنزعة الفردية أنها نظرت إلى الفرد باعتباره "معطى" أو "موجودًا" هو شيء موجود بالفعل، يستحق العناية به وإرضاءه وإشباع رغباته، فلا يمكن حين يتم النظر للفرد كشيء معطى تحقيق أي شيء له إلا عن طرق الانطباعات الخارجية مثل شعوره باللذة والألم.. فالنظم والمؤسسات وجدت من أجل الإنسان.

الفرد والسلوك والتربية

من خلاله تتبع ديوي لتاريخ التربية، استطاع أن يظهر إفلاس نماذجها القديمة، ويبرهن على عدم صلاحيتها للجيل المعاصر، بسبب فشلها في معالجة مشاكل جديدة لم يتناولها آباؤنا وأجدادنا. فهي تربية كان قوامها حشو الذهن

بطائفة من المعلومات المدونة في الكتب والأسفار، وتلقين الطالب حلول المسائل حتى ينجح في الامتحان. وهي نمط تطابق الفكرة المركزية التي تقول: "إن الطفل وجد للمدرسة"، وهي فكرة ثبتت خرافيتها، وإنما الصواب: "المدرسة وجدت للطفل". ويمكن القول إن هذه المغالطات هي التي دفعت بجون ديوي لكتابة كتابه الشهير **المدرسة والمجتمع**، حتى يضعه بين يدي المربي والمدرس. وقد حث فيه على ضرورة ربط المدرسة بالحياة وجعلها على أتم اتصال بها، إذ إن النظرة الحديثة إلى التربية هي أنها لا تنتج في المدرسة وحدها، بل أيضًا في المنزل والملعب والسينما وفي ميادين العمل[1].

التربية في نظر جون ديوي تبدأ قبل الولادة وتستمر إلى الشيخوخة، أي إنها تشمل الحياة في جميع أطوارها. ومن واجب المدرسة أن تهتم بهذه الحقائق وتوفق نفسها للقيام بهذه المهمة الشاملة، وعليها أن تقوم بوظيفة الإرشاد للطفل في جميع أطوار الدراسة، وتساعده على فهم القوى المعقدة التي تعمل في البيئة. فليست المدرسة الحديثة تحصر نفسها في الكتب ورفوف المكتبات، وتعزل نفسها بين جدرانها متجاهلة الحياة الخارجية من حولها، بل المدرسة الحديثة هي مجتمع مصغر ترصد الشوائب التي تلحق بالمجتمع، حتى يتعلم الطفل فيها معنى الحياة ويتفهم التدرج الاجتماعي ومعاني الفضيلة والنظم الأخلاقية وقيمة الوطن، وهذا ما دفع بديوي إلى أن يُعرّف التربية بأنها: "الحياة أو النمو (التربية الاجتماعية)"[2]. وهكذا حث ديوي المربين على الاهتمام بثلاثة أمور في التربية، وهي:

1- تعاون البيت والمدرسة على التربية والتوجيه.
2- التوفيق بين أعمال الطفل الاجتماعية وبين أعمال المدرسة.
3- وجوب إحكام رابطة بين المدرسة والأعمال الإنتاجية في البيئة.

وما طريقة المشروع في التعليم وغيرها من الطرائق التعليم الحديثة إلا صدى لهذه الفلسفة التربوية، التي انعكست في رأي ديوي. ومن أهم هذه الطرائق نجد:

1- دراسة الطفل ورغباته وميولاته وجعلها أساسًا في التعليم.

---

(1) المصدر نفسه ص 09.
(2) المصدر نفسه ص 10.

2- التوجيه غير المباشر وغير الشخصي عن طرق الوسط الاجتماعي.
3- التفكير والتحليل.
4- فهم معنى الأشياء في حياة الطفل دون إهمال الفعاليات الجسدية والحسية الخاصة به.
5- تطبيق الطرائق بمفهومها الواسع لا الضيق.
6- إتاحة الفرص للطفل لأن يجمع الحقائق ويرتبها ويستنبط منها النتائج، ثم يصححها ويعرضها على محك الاختبار. وفي هذا الشأن يقول ديوي: "إن التغيير الذي يطرأ على التعليم في مدارسنا يمتد إلى مركز الجاذبية، أجل إنه تغيير بل ثورة، شبيهان بالتغيير والثورة اللذين جاء بهما كوبرنيكوس (Copernicus) في علم الفلك. حتمًا انتقل محور الفلك من الأرض إلى الشمس. ففي عالم التربية أصبح الطفل الشمس التي على محورها تدور نظم التعليم. والطفل وحده في التربية هو مركز الجاذبية"[1].

ويقول أيضًا في نفس الفكرة: "لا يتسنى للمدرسة أن تعد الطلبة للحياة الاجتماعية إلا متى كان النظام فيها يمثل الحياة الاجتماعية، والطريقة الوحيدة التي تعد الطالب للحياة الاجتماعية هي الاشتغال بالأعمال الاجتماعية. وإذا قلنا إن الطالب يستطيع أن يكون عادات اجتماعية بغير الاشتغال بالأعمال الاجتماعية، فإن مثلنا يكون كمثل من يعلم الطفل السباحة بإتيان حركات فوق اليابسة بعيدًا عن النهر أو البحر"[2].

إن اهتمام جون ديوي بقضايا التربية والتعليم يشبه إلى حد كبير اهتمام أفلاطون بهما، والذي كرس جزءًا مهمًا من كتابه **الجمهورية** لمعالجة شؤون التربية والتعليم والمعرفة، اعتقادًا منه على أن الضامن الأكبر لبقاء الدولة وقوتها هو تربية أفرادها وتوجههم تبعًا لمخطط عام، يحدد لكل منهم الدور الذي يقوم به وفقًا

(1) John Dewey, Education and Democracy, 2001 The Pennsylvania State University p. 05

(2) جون ديوي، المدرسة والمجتمع، المصدر السابق ص 15.

لاستعداداته الذاتية لصالح الجمهورية. ونجد أن ديوي يعالج شؤون التربية والتعليم في الكثير من مؤلفاته العديدة، وأشهر كتبه في هذا الحقل هو كتاب **الديمقراطية والتربية**.

ويربط ديوي بين الفلسفة والتربية كما فعل أفلاطون أيضًا قبله، وهو يقول في هذا المعنى: "وفي الحق أن كل نظرية فلسفية لا تؤدي إلى تبديل في العمل التربوي، لا بد أن تكون مصطنعة؛ ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على فهم المشاكل الفلسفية"(1).

وبناء على نظرة ديوي الواسعة للتربية، واعتبارها بمثابة فلسفة نظرية عامة، فلا غرابة في تخصيصه لدراسة المدرسة وما يجري فيها من نشاطات ثقافية وتربوية اهتمامًا كبيرًا من بحوثه. و لم يقتصر هذا الاهتمام على الناحية النظرية فحسب، بل تعداه إلى البحث في العلاقات المترتبة عنها في الحياة الاجتماعية.

إذن ما هي المطالب التي يدعو إليها جون ديوي في التربية؟

إن أولى المطالب التي يطالب بها ديوي فيما يخص التربية هي ضرورة ربط المدرسة بالمجتمع، حيث إنه اعتبر المدرسة جزءًا لا يتجزأ من المجتمع، بل هي مجتمع مصغر في مقابل المجتمع الكبير، بما أن أدوار المجتمع والمدرسة تظهر في إنتاج الثقافة بمفهومها الواسع من آداب وعلوم وفنون وعادات، بحيث إن المدرسة تلعب دورين مهمين لخدمة المجتمع الذي تنشأ فيه. المهمة الأولى هي نقل التراث بعد تنقيته وتخليصه من الشوائب. والمهمة الثانية تظهر في قدرة المدرسة على تجديد المجتمع وتغييره بشكل مستمر. كما يعتبر ديوي التربية أنها تقوم بعملية إعداد المستقبل، فالتربية هي الحياة.

لقد اهتم جون ديوي بالعمل كعملية تربوية، ودعا إلى ضرورة الاهتمام بالأعمال اليدوية والمهنية في المنهج المدرسي، وعدم الإقلال من شأنها. كما دعا إلى تفعيل مبدأ الفاعلية في الحصول على الخبرة والعلم. وهو الأسلوب الذي يفضله ديوي عن الأساليب القديمة التي كانت تعتمد على المواضيع الجاهزة.

---

(1) جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ترجمة خيري حماد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص 66.

وبناء على نتائج التربية حديثة التي نظّر لها ديوي، يمكننا بناء الفردية الجديدة، فلا تزال حضارتنا تستمد قيمها من العصر ما قبل الصناعي، وهي القيم التي صنعت الفرد. قيم تعود جذورها الروحية إلى العصور الوسطى، التي أكدت الطبيعة النهائية للروح الفردية، وحصرت مأساة الحياة حول مصير تلك الروح. أما مفاهيمها الرسمية والقانونية فقد تكوّنت وصيغت في العصر الإقطاعي. ولما كان هذا الفرد يفهم على أنه روح، كانت الأهداف التي تعمل من أجلها الكنيسة مؤجلة إلى حياة سرميدية أخرى. وقد تألفت مادة هذه الفردية في ذلك العصر من الطبيعة الروحية الأزلية للشخص، كما أخضع الفرد إلى الكنيسة بما أنها المؤسسة الوحيدة القادرة على تحقيق الغايات النهائية له.

ومع ظهور الثورة الصناعية، التي أحدثت تحولاً كبيرًا بعدما أعطت لحياة الفرد اتجاهًا علميًّا ودنيويًّا، وصهرت المعاني المنتجة في عصر الإقطاعية وبلورتها من جديد في الثقافية الصناعية، والانتقال من الزراعة إلى الصناعة[1]. ونتيجة لإفلاس الطراز القديم للفردية، فإن أولئك الذين شعروا بإفلاسها يتحدثون دائمًا وكأن الفردية هي نفسها قد انتهى أمرها وفي طريق الفناء، خاصة من قبل مفكري الاشتراكية. وعليه لا يمكن أن نتغافل عن بناء مجتمع يخدم نمو طراز جديد من الأفراد. ويعالج هذا النوع من التفكير، وكأن الفردية شيء جامد ذو محتوى متجانس، ويتجاهل الحقيقة القائلة إن الكيان العقلي والروحي للأفراد وطابع رغباتهم وأهدافهم يتبدلان مع كل تبدل عظيم في الكيان الاجتماعي. أما مأساة الفرد الضائع، فترجع إلى أن الأفراد قد أضحوا اليوم في قبضة مجموعة واسعة من الارتباطات والعلاقات. في حين فقد أي انعكاس منسجم ومترابط لمغزى تلك العلاقات، في نظرته الشعورية والعاطفية للحياة، والتي تعود إلى فقدان الانسجام داخل كيان المجتمع.

أما تفسير جون ديوي للسلوك الإنساني تفسيرًا سليمًا، فهو يتوقف على فهمنا للطبيعة الإنسانية وللعوامل الاجتماعية المختلفة، التي تشترك معها في تكوين

---

(1) جون ديوي، الطبيعة البشرية للسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيحي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1963 ص 02.

هذا السلوك وتوجيهه. ولقد نظر الفلاسفة وعلماء الأخلاق إلى الطبيعة الإنسانية من زوايا متعددة، وترتب عن ذلك أن كانت آراؤهم متباينة فيما يجب أن يوجه إليه هذا السلوك. ونشأ علم الأخلاق للسيطرة على الطبيعة الإنسانية وتوجيهها وتنميتها. ولفهم تأثير المعايير الأخلاقية على السلوك، يلجأ ديوي إلى أهمية مفهوم العادة في فهم هذا الأثر. والعادة كما يقول تحتاج إلى تعاون بين الكائن الحي وبيئته. ولعل الفصل بين هذين القطبين أدى إلى فكرة خاطئة في ميدان الأخلاق، هي أن التنظيمات الأخلاقية تختص بها الذات دون غيرها، وبذلك تعزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية وتعزل الشخصية عن السلوك، وتفصل الدوافع عن الأفعال الحقيقية. فالفضائل والرذائل ليست ممتلكات فردية، ولكنها هي نوع من أنواع التكيف الواقعي بين قدرات الفرد وبين القوى البيئية المحيطة به. وكما يقول ديوي، ما هي إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يساهم فيها التكوين العام للفرد وبين عناصر أخرى يهتم بها العالم الخارجي[1].

ولكن هل يمكن أن تعزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية؟ بمعنى هل يمكن أن توجد أخلاق محايدة؟ وهل يمكن مقاومة الشر عن طريق إهماله؟ الإجابة عن هذا الأسئلة كلها بالنفي؛ فالحياد الأخلاقي لا وجود له، ومقاومة الشر عن طريق إهماله يضاعف انتشاره، ولكن في الحقيقة العادات هي التي تكونها، وهي التي تتحكم في إراداتنا وتمدنا بقدراتنا العاملة، وتتحكم في أفكارنا وتعبر عن نفسها في العمل كأساليب مؤثرة، وبذلك لا تخرج إرادتنا عن هذه الدوامة التي تتسبب فيها العادة.

إذ نرى أن مفهوم العادة عند جون ديوي مفهوم واسع يضم حتى الوسائل والأهداف في كل واحد متكامل، ويقضي على الثنائية القائمة فيه. فالهدف هو سلسلة من الأفعال نراها عن بعد في مجموعة. أما الوسيلة فهي هذه السلسلة من الأفعال نفسها عندما نراها متفرقة، ولكننا نستطيع أن نميز الوسيلة عن الهدف عندما نبحث عن الخطة المقترحة للعمل. فالهدف هو آخر عمل نفكر فيه في هذه الخطة، والوسائل هي كل ما نقوم به قبل ذلك للوصول إلى الهدف الأخير.

---

(1) المصدر نفسه ص 04.

وإن العادات في مجموعها هي التي تكوّن ذواتنا عمقًا ونمطًا، فإن درجة امتزاج هذه العادات واشتراكها وتفاعلها بعضها مع بعض، يتوقف عليها أن تكون شخصيات الأفراد قوية أو ضعيفة، أو لا يكون هناك شيء اسمه الشخصية على الإطلاق. فلو أن كل عادة اتخذت لها مكانًا منعزلاً لا تعيش فيه وتمارس عملها في حدوده، دون أن تتصل بغيرها من العادات، ودون أن تؤثر فيها أو تتأثر بها، سيفقد السلوك وحدته ويصبح عبارة عن تراكم لاستجابات غير مترابطة. وذلك لأن العادة لا تصل إلى قوة وصلابة إلا بعد تأثرها بعادات أخرى. وإذا كانت القوة والصلابة للعادة صفتين لازمتين للشخصية القوية، كان على هذه الشخصية أن تبذل من جانبها كل مجهود فكري وجهد عملي لامتزاج العادات في كل متحد. وبهذا التحليل يقدم لنا جون ديوي تعريفًا ديناميكيًّا لمفهوم العادة وارتباطها ببعضها البعض في كل وظيفي فعّال، تنتج عنه وحدة الشخصية والسلوك، ووحدة الإرادة والعمل ووحدة الدافع والفعل.

وإذا استخدمنا المفهوم الديناميكي للعادة الذي يقدمه ديوي، يمكننا أن نقضي على الثنائيات القائمة في الشخصية. فالإرادة هي عاداتنا الفعّالة، وهي القوة التي تستطيع السيطرة عليها. كما أن هذه العادات تتضمن بيئة من البيئات، وبذلك يستطيع هذا المفهوم أن يجمع الدافع والعمل في كل واحد متكامل.

وما دمنا قد وصلنا إلى أن العادة تتضمن بيئة من البيئات، فما هي وظيفة هذا البيئة في تكوين العادة؟ وما هو دور التربية في ذلك؟

نحن نعرف أن الفرد بحاجة إلى معونة الكبار حتى يبقى حيًّا بفضل رصيد المعلومات الذي يمنحه الكبار للصغار. وإذا كانت التربية الصحيحة تعتمد على مطاوعة الشخصية للصغير لاكتساب عادات فنانة مصحوبة بالذكاء، فيجب ربط الأجيال بعضها ببعض لتجدد الخبرات واستمرارها.

أما علم النفس فقد شرح الأحداث المعقدة في حياتنا الخاصة والعامة بالرجوع المباشر إلى القوى الفطرية في الطبيعة الإنسانية. إذن ما نحتاج إليه هو معرفة الظروف الاجتماعية التي قامت بتربية المناشط الفطرية التي تنتج استعدادات

محددة لها، قبل أن نستطيع مناقشة العامل السيكولوجي في المجتمع، وهذا هو المعنى الحقيقي لعلم النفس الاجتماعي كما يراه جون ديوي.

لقد أقام علم النفس فهمه للطبيعة الإنسانية على أساس قوى فطرية محـــددة تُسمّى الغرائز، وعلى أساسها قد تنمو التقاليد وظهور الأنماط السلوكية المختلفة. ولقد رفض جون ديوي لفظ الغرائز ومفهومها، وهو بذلك يُساير التطور الـــذي حدث في علم النفس، والذي أصبحت معه تقسيمات الغرائز مرحلة تاريخية مـــن مراحل التطور العلمي.

وبهذه القراءات المتنوعة لمختلف قضايا الإنسان الحيوية، سواء الداخليـــة أو الخارجية، استطاع جون ديوي أن ينحت اسمه من حروف من ذهب على جدران تاريخ المعرفة البشرية، ساهم بها في رسم معالم الفلسفة المعاصرة.

جورج هربرت ميد
رائد فلسفة التفاعل الرمزي

د. محمود كيشانه ●

مستخلص الدراسة:

تدور هذه الدراسة حول علم من أعلام الفكر الفلسفي الغربي خاصة في مجال علم الاجتماع المعاصر، لما أثرى به الحياة الفكرية من جهود تظل محل اعتبار وتقدير، إنه المفكر الاجتماعي الفيلسوف جورج هربرت ميد، وتحاول الدراسة إلقاء الضوء على حياة ميد الفكرية، فعرفت به كواحد من القلائل الذي أسهموا في توضيح الدرس الاجتماعي المعاصر، وتتجه الدراسة إلى بيان أهم أعماله والمؤثرات الفكرية التي أثرت فيه، والمنطلقات الفكرية التي انطلق منها، فضلاً عن دور ميد الواضح في استحداث بعض المفاهيم والمصطلحات التي أفادت الدرس الاجتماعي، والتي تنم في شق منها عن بعد فلسفي واضح، وسوف تنحو الدراسة بشكل رئيس على التأكيد على دور ميد في فلسفة العقل وفلسفة الفعل وفلسفة الذات، خاصة الذات البيولوجية والذات الاجتماعية، وفلسفة الحاضر، ودور المجتمع في تشكيل الوعي الاجتماعي وتأسيس فلسفة التفاعل الرمزي، كما تتطرق الدراسة إلى نظرية التفاعلية الرمزية بأدواتها وخلفيتها الفلسفية وإيجابياتها وسلبياتها.

● محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه، باحث متخصص في الفلسفة، حاصل على الدكتوراه من كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

التعريف بجورج هربرت ميد:

يعتبر الفيلسوف الأمريكي جورج هربرت ميد علامة من علامات الفكر الأمريكي خاصة في مجال علم الاجتماع، وقد ذاع صيته كرائد لنظرية التفاعلية الرمزية، وهي النظرية التي أثارت جدلاً كبيرًا في الوسط الفكري العالمي ما بين مؤيد ومعارض، ولد هربرت ميد في 1863م، في مشاشوستس، درس في جامعات: إبرلن، هارفارد، ليبزج، برلين، تأثر في مسيرته العلمية بالعديد من الفلاسفة والمفكرين المشهورين من أمثال: جون ديوي، ووليم جيمس، والمفكر سمل، وقد قدم العديد من الأبحاث عنهم محللاً وناقدًا ومقارنًا، وقد كان على علاقة مباشرة بديوي مزاملاً له في جامعة شيكاغو، وتوفي في 1931م[1].

ويعد الفيلسوف الأمريكي "جورج هربرت ميد" دعامة من دعامات الفكر الفلسفي البرجماتي، الذي أسس اتجاها ومنهجًا برجماتيا جديدًا لم يتناوله أعلام الفكر البرجماتي في عصره، مثل بيرس وجيمس وجون ديوي، إلا أن ذلك لا يعني بأي من الأحوال نفيا قاطعا بتأثره بهم؛ بل على العكس من ذلك فقد قدم المعالجة السلوكية في نظريته "الذات والفعل الاجتماعي" من خلال الهوية الوظيفية للذات والعقل معا متأثرا في ذلك بسلوكية جيمس، وأداتية جون ديوي، إلا أنه قاد مقدماتها السلوكية والتجريبية إلى نتائج ومعالجة جديدة لم يتناولها الفكر البرجماتي بهذا الإنجاز والرؤية الجديدة، فإذا كانت قاعدة بيرس في "المعنى" تتحدد في إجراءات الفعل، فإن ميد يحدد "المعنى" في توقعات سلوكية؛ أي ما ينبغي أن يكون عليه المعنى.[2]

لقد أراد ميد أن يقوم بثورة فلسفية فكرية على كل الأفكار المتوارثة التي تضمنتها النظريات الاجتماعية السابقة، نعلم يقينًا أنه لم يلج هذا الخضم وحده

---

(1) انظر في ذلك رشاد غنيم، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2008 م، ص 187، وانظر الغريب، نظريات علم الاجتماع، الرياض، 2009 م، ص 279.

(2) انظر د. زينب أحمد منصور، الذات والفعل عند جورج هربرت ميد، رسالة دكتوراه، 2006م، المقدمة ص 1.

وإنما شاركه فيه العديد من المفكرين الأمريكيين ذوي الاتجاه البراجماتي النفعي، إلا أن ميد كان أبرز من عالج النظرية الاجتماعية في عصره، ورغم أنه فلسفته الاجتماعية كانت في إطار براجماتي باعتباره فيلسوفًا براجماتيًا - بغض النظر عن نقده للبراجماتية التي سادت في عصره وانحصرت في ممالأة السلطة الرأسمالية والاقتصار على تحقيق النفوذ والنجاح - فإنه تميز بإبداعه ومهارته في معالجة القضايا والإشكاليات بصورة قد تدفعنا إلى القول بأنه إمام النظرية الاجتماعية خاصة ما يتعلق منها بفلسفة التفاعل الرمزي.

ويرى تلاميذه الذين أصبحوا مشهورين - فيما بعد - أنه كان محاضرا ثريا أكثر من كونه مؤلفًا غزيرًا، فهو لم يحاول أن يجمع محاضراته ومقالاته بنفسه خلال سنوات عطائه؛ لأنها مهمة تركها إلى زملائه وطلابه، وتحققت بعد موته. فقد قام أحد طلابه وهو بلومر بتجميع أعماله وإصدراها في كتاب من ثلاثة أجزاء، وعلى الرغم من ذلك فقد كان ميد فيلسوفًا أكثر من كونه عالم احتماع، وربما يفسر لنا ذلك العمق الفكري الذي اتسمت به معالجته للعلاقة بين العقل والذات والمجتمع.[1]

يمكن القول إن مؤلفات هربرت ميد لم ترَ النور في حياته، حيث لم يترك لنا مؤلفًا نشر وهو على قيد الحياة، وإنما تولى تلاميذه هذا الأمر؛ حيث جمعوا له محاضراته التي قاموا بتدوينها في كتاب يحمل عنوان: العقل والنفس والمجتمع، وقد حاول من خلال جهوده الفكرية أن يضع عدة أفكار جديدة في العلوم الاجتماعية تمثل مبادئ واضحة أفاد منها علماء الاجتماع فيما بعد، حتى وإن كانت محل خلاف بينهم، وهي تلك الأفكار التي كانت تحاول أن تؤسس لإقامة علاقة واضحة بين الذات الفردية والذات الاجتماعية. كان ميد يؤمن بأن ذات الإنسان تتشكل من مكونين رئيسين: المكون النفسي بما يعتوره من ذاتية بحتة، والمكون الاجتماعي بما يعج به من مؤثرات البيئة المحيطة بكل تداخلاتها وصراعاتها وتطوراتها.

---

(1) انظر ساري عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق عمان، 2008 م، ص 204.

وقد ظهرت له بعض المؤلفات الأخرى، منها:[1]

- سيسيولوجية التفاعل الاجتماعي والعقل واللغة والوعي بالذات.
- الحركات الفكرية في القرن التاسع عشر الميلادي.
- كتاب فلسفة الفعل الاجتماعي.
- كتاب فلسفة الحاضر.

المؤثرات الفكرية:

تأثر هربرت ميد ببعض أعلام الفكر الغربي وكذا ببعض النظريات الغربية، نذكر من ذلك:[2]

أولاً – تارد وكولي.

ثانيًا – فونت في نظريته عن اللغة والإيماءات والإشارات.

ثالثًا – تأثر بالفكر البرجماتي في عصره عند بيرس وجيمس وجون ديوي.

رابعًا – تأثر ببعض النظريات الاجتماعية السابقة عليه خاصة فيما يتعلق ببعض المبادئ كمبدأ التعزيز.

خامسًا – ويحسب لهربرت ميد أنه عاش حياة مليئة بالكفاح، والتي كانت لها أثرها في ما ينتاب أعماله ومؤلفاته من جدة وصرامة علمية، والحق أن هناك العديد من المؤثرات الحياتية والعلمية التي أثرت في ميد بشكل كبير وفي فلسفته، كما أن مشاركاته العلمية والفكرية في جانبي السياسة والاجتماع من الأمور الدالة على ربطه الواضح بين النظرية والتطبيق، إذ إنه قدم من خلال هذه المشاركات حلولا عملية تعد تطبيقًا منهجيًا لنظريته الاجتماعية في الذات والفعل والتواصل الاجتماعي، ومن ثم تبوأ ميد مكانته اللائقة به في تاريخ الفكر الفلسفي الأمريكي، وهي تلك المكانة التي يمتد أثرها في تاريخ الفكر العالمي المعاصر.

---

(1) انظر محمد حجازي، النظرية الاجتماعية، مكتبة وهبه، القاهرة، 1980م، ص 194، 195، وانظر الغريب، مرجع سابق، ص 279، وانظر ساري عثمان، مرجع سابق، ص 204.

(2) ساري عثمان، مرجع سابق، ص 159: 187.

منطلقاته الفكرية:

انطلق هربرت ميد في تأسيس أفكاره الاجتماعية من عدة منطلقات:

- المدرسة الفلسفة البراجماتية النفعية التي تنسب إلى الفلسفة الأمريكية.
- التفسير الاجتماعي للأيكولوجيا أو بما يسمى بدراسة العلاقة بين البيئة والكائن الحي.
- اعتمد على بعض مناهج الأنثروبولوجيين خاصة فيما يتعلق بمنهج الملاحظة بالمشاركة.(1)

المفاهيم والمصطلحات:

عرض هربرت ميد لمجموعة من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية والاجتماعية، والتي من أهمها:

- فلسفة الذات.
- فلسفة الفعل.
- فلسفة العقل.
- الوعي الاجتماعي.
- الذات الفردية.
- الذات الاجتماعية.
- الذات البيولوجية.
- المجتمع.
- فلسفة الحاضر.
- الانبثاق.
- النسبية.

(1) انظر الغريب، مرجع سابق، ص 17، 18.

فلسفة العقل:

يعتبر العقل هو الحصن الحصين الذي كان هربرت ميد يتحصن به في كل أطروحاته الفكرية في الفلسفة والاجتماع، ويعد كتابه سابق الذكر علامة فارقة على دور العقل في تنظير الحياة الاجتماعية وتأطيرها وتقعيدها وصولاً إلى تحليل شامل للظاهرة الاجتماعية، فالعقل عنده كان القاسم المشترك في كل مراحل التفكير الفلسفي في دراسة الظواهر الحياتية وخاصة الظاهر الاجتماعية، وحين يتحدث ميد عن العقل فإنما يتحدث عن إطارين: إطار ذاتي يحوي عملية التفكير الحيوية الدائمة والمستمرة، وإطار اجتماعي؛ إذ العقل ينمو بالتجارب الحياتية والخبرات التي مر بها الفرد والتجارب التي مر بها المجتمع والإنسانية عامة.

بمقارنة هذه الفكرة بفكرة الفارابي نجد أن التجارب التي تحصل للنفس عند الفارابي تجعل النفس تصير عاقلة؛ لأنه ينظر للعقل على أنه ليس شيئًا غير التجارب، وكلما كانت التجارب أكثر كانت النفس الإنسانية أتم وأعقل[1] والتجارب ليست أكثر من الخبرات الاجتماعية والمعارف السابقة التي مر بها الإنسان أو الإنسانية، بما يعني أن الفارابي أينما يسير تسير معه نظريته التي تربط السلوك بالمعرفة؛ إذ السلوك أو الأخلاق عنده لا تقوم إلا على أساس معرفي.؛ لأنه لما كانت التجارب غذاء العقل، والتجارب هي – في التحليل الأخير- معارف حصلها الإنسان في السابق، فإن هذا يقودنا تلقائيًا إلى إدراك قيمة المعرفة كأساس لا تقوم السلوكيات إلا عليه، خاصةً إذا علمنا أن هذا العقل يستند إلى طول التجربة المكتسبة على طول الزمان؛ إذ هو ينمو ويزداد قوة مع الإنسان طول العمر، وخاصةً أن الفارابي يؤكد على أن طول التجربة لا يكون إلا في طول الزمان.[2] وقد سبق الحديث عن أنه كلما اتسعت معلومات الإنسان وتجاربه كان أقرب إلى العالم العلوي عند الفارابي، والاتصال بالعقل الفعال، ومن هنا

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) ط ليدن، 1890م، ص 21.

(2) انظر مقال في معاني العقل، (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) ط ليدن، 1890م، ص 42.

يستطيع العقل – كما يذهب بعض الباحثين – أن يدرك الصور الكلية للأجسام، فتتسع حدود التجربة الحسية، وتصير معرفة عقلية.[1]

صاغ جورج ميد نظرية وظيفية عن العقل بحيث تشبه – إلى حد كبير – تلك النظرية أو المدخل الذي حاول ديوى، والتي تتمثل في نظرته للعقل باعتباره الأداة التي تسعى لتكيف الفرد مع البيئة التي تعيش فيها، وذلك من خلال ما يقوم به الأشخاص من أنشطة ترتبط بالبيئة التي يعيشون فيها، وأنهم في ذلك لا يستجيبون ببساطة للمؤثرات الخارجية الموجودة فيها؛ لأن نشاطهم إنما يبدأ أولاً بالدافع من أجل القيام بسلوك متكيف ومتطابق مع تلك الموضوعات الموجودة في البيئة، والتي تصبح بمثابة مثير، وأن هذا التحديد لمفهوم الوعي وذلك باعتباره يكون منتظمًا لدى الفرد ونظرته له في ضوء موضوعاته وعلاقاته بالسلوك فإنه ينطوي على عنصر موضوعي. ووجه ميد انتقادًا إلى نظريات فونت حول أصل المجتمع باعتباره يوجد في عقول الأفراد، حيث يعلق على ذلك ميد بقوله بأن فونت في موقفه هذا لا يعطي لنا تفسيرًا لأصل عقول الأفراد، والتي حاول ميد تفسيرها في ضوء عمليات التفاعل والاتصال؛ لأن تلك العقول تنمو وتتطور باعتبارها جزءًا من العمليات الاجتماعية[2].

ومن ثم يعد هربرت ميد علمًا من أعلام الفكر الأمريكي في مجال الفلسفة عامة ومجال الدراسات الاجتماعية خاصة؛ لما أثرى به الحركة الفكرية الأوروبية من حراك فكري يمتد أثره من كونه عالم اجتماع إلى كونه علمًا فلسفيًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لقد كان يتخذ من تقييم السلوك الإنساني الاجتماعي أداة للكشف عن فلسفة الذات وفلسفة الفعل اللتين آمن بهما، متخذًا اتجاهًا خاصًا في فهم البراجماتية الأمريكية، ومن ثم فقد كشف اتجاهه عن عدة مضامين منهجية وفكرية، من أهمها:

---

(1) انظر د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط دار الفكر العربي، القاهرة، ص 423.

(2) رشاد غنيم، مرجع سابق، ص 161.

أ- التمهيد لتغيير مسار دراسة الذات، والكشف عن طريق أخرى في تطورها.
ب- يؤسس لنظرية تجريبية معرفية جديدة.
ج- بيان مبادئ الاكتساب وأسس التعليم والتأديب.
د- الاعتماد على مبادئ النقد الذاتي في محاولة تقييم وإعادة بناء النظرية الاجتماعية على أساس من السلوك الاجتماعي.
هـ - دراسة سلوك الإنسان في الواقع الاجتماعي بهدف فهمها وتنظيرها ووضع التقويم الاجتماعي لها.
و- ركز بصورة كبيرة على الوحدات الصغري في السلوك الاجتماعي. ومن ثم كان هدفه الأول هو داسه النشاط أو سلوك الأفراد كما يوجد في العملية الاجتماعية ومحاولته في فهم مثل هذه الظاهرة كوظيفة لمحتواها الاجتماعي والسيسولوجي.[1]

كل ذلك لا لشيء إلا لمحاولة تفسير العلاقة بين الفرد والمجتمع على أساس جديد لا يجعل فيه الفرد منفصلاً عن مجتمعه، ولكن تبدو العلاقة وثيقة بينهما، ومن ثم كانت نظرته في فلسفة الفعل وفلسفة الذات، وما استتبعهما من نظرته في التواصل على أساس من التفاعل الرمزي. وقد ظهرت في فلسفة هربرت ميد مجموعة من المصطلحات الجديدة من نوع: فلسفة الفعل، فلسفة الذات، التفاعل الرمزي وفلسفة الحاضر، وغيرها من المصطلحات، التي اتخذت من الواقع المعيش أداة لها.

لقد أراد هربرت ميد أن يصنع حالة من التواصل بين الفرد وعالمه الذي نشأ فيه، وكان عليه أن يتجاوز العديد من المعوقات والإشكاليات، وأهم هذه الإشكاليات- في نظري - معالجة موضوع الذات بطريقة لا تقف عند حدود معالجتها في الفلسفة العقلية أو التجريبية أو البراجماتية، وإنما معالجة تتشوف نقاط الالتقاء الإيجابية بين هذه الفلسفات؛ لتخرج لنا بمنتج فلسفي جديد يمزج بين الفلسفة والاجتماع؛ رجاء تفعيل دور الإنسان في مجتمعه، وجعله ينطلق وهو خالي النفس من كل مظاهر السلبية والجمود أو التقوقع داخل الذات.

---

(1) محمد حجازي، مرجع سابق، ص 194-195.

ومن ثم كان موضوع الذات عنده من الموضوعات ذات الثراء الواسع فكريًا وعمليًا، حيث تطرق فيه إلى مجموعة من الأفكار الجوهرية من نحو:

أ- مفهوم الذات وسماتها ومكوناتها.

ب- الذات الفردية والذات الاجتماعية.

ج- كيفية تحقيق الذات الاجتماعية.

د- علاقة الذات بالعقل.

ولئن كان ميد قد انطلق من مفهوم الذات الفردية إلى مفهوم الذات الاجتماعية، فما ذلك إلا لتسهيل عملية التواصل بين الفرد ومجتمعه؛ لإدراكه لأهمية التواصل في تشكيل وتكوين الذات الاجتماعية، ولذلك كان معنيًا بدرجة كبيرة بطرح مفهوم التواصل أو الاتصال؛ ولذا شغل حيزًا كبيرًا من فكره ظهر أثره جليًا في كم الصفحات التي خصصها لهذا الغرض. والحق أن مسألة تحديد المفاهيم والمصطلحات من النقاط الجوهرية التي كان يوليها هربرت ميد الكثير من جهده وفكره، وهذه نقطة منهجية في غاية الأهمية، وظهر ذلك جليًا في معالجته لمصطلحات: الذات الفردية، والذات الاجتماعية، والاتصال، والوعي الاجتماعي، والدافع، والإدراك الحسي، والذكاء، وعلاقة الزمان بزيادة الوعي الاجتماعي وترسيخ المعرفة، وغيرها من المصطلحات والمفاهيم الأساسية.

ولعل أهم هذه المصطلحات التي كان حريصًا على تحديدها هو مصطلح الاتصال؛ فالاتصال عند هربرت ميد هو الرابطة الوثيقة التي تحقق له ما كان يرنو إليه من إقامة عملية إيجابية من التفاعل بين الفرد والعالم، لذا اهتم بتحديده وبيان الأسس الفكرية والاجتماعية التي يقوم عليها، طارحًا على طاولة النقاش فكرة التواصل اللفظي ممثلاً في اللغة والتواصل غير اللفظي ممثلاً في الإيماءات والإشارات والرموز.

وتبدو عملية التفكير من العوامل المهمة عند هربرت ميد في عملية التواصل الاجتماعي، ومن ثم شغلت مسألة علاقة التفكير بالتواصل الاجتماعي جزءًا كبيرًا من فكره، فحدد لكل منهما وظائفه وأدواره الاجتماعية المنوطة به، كما حدد سبل التفكير الإيجابي والتواصل الإيجابي التي تقود إلى تحقيق الارتقاء والتطور

الاجتماعي المنشود. وهذا يفسر في بعض جوانبه لماذا ربط بين الفعل والوعي الاجتماعي؟ لأن الفعل لا يتحقق فهم رمزيته إلا إذا كان هناك علاقة وعي اجتماعي بين فئات المجتمع حول الرمز ومدلوله، وهذا لن يتحقق بدون وعي اجتماعي، وهنا تنبثق الذات الاجتماعية من رحم التواصل المبني على وعي اجتماعي واضح.

فلسفة الذات:

تعتبر الذات عند هربرت ميد جوهرًا قائمًا بذاته بيد أنه لا ينفصل البتة عن أمرين: الجسد والوسط الاجتماعي المحيط، فلم ينظر إلى الإنسان على أنه يحوي ثنائية، وإن أعلى كبقية الفلاسفة من قيمة الذات أو النفس على البدن أو الجسد، غير أن النفس لا تنطلق إلى كمالها واستكمالها إلا بالجسد الذي يحقق لها التفاعل الاجتماعي، ويمكنها من تطوير علاقاتها الاجتماعية بالوسط الاجتماعي المحيط. ومن ثم كانت الذات عند ميد ذات بعدين: بعد فردي يظهر في الصفات الشخصية، وبعد اجتماعي يظهر في تمثل أعراف المجتمع وقيمة وتوجهاته. ولذا ظهر عند ميد ما يسمى بالذات البيولوجية، والذات الاجتماعية، ولا غنى لأحدهما عن الآخر عنده، فالأولى تمثل الاندفاع القوي نحو أداء الفعل أو رد الفعل تحت تأثيرات شخصية عضوية محددة كالجوع والعطش والغضب والشهوة، في حين كانت الثانية تمثل مخزون الخبرات والتجارب التي مرت وتمر بها النفس من خلال شبكة علاقاتها الاجتماعية.

يمكن القول إن فلسفة الذات عند جورج هربرت ميد دليل على ثراء هذا الرجل من الناحيتين الفكرية والحياتية، لقد كانت يمثل له موضوع الذات إشكالية من نوع خاص حاول جاهدًا سبر أغواره والكشف عن مكنون أسراره قدر المستطاع، ومن ثم فقد خصص لهذا الموضوع الحيوي القديم الجديد في الوقت نفسه جزءًا كبيرًا من وقته وجهده، كلله بكتاباته حول فلسفة الذات. غير أننا لا ندعي أن جورج هربرت ميد كان أول من ولج دراسة هذا الموضوع؛ ذلك أن هذا الموضوع واجه الفكر الفلسفي في مهده منذ فجر ولادته، ولعل المتأمل في هذا

الفكر ليدرك بوضوح كيف كان شغل سقراط الشاغل هو البحث عن معرفة النفس وقد تبعه في ذلك تلميذه أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو. بل إن الفكر الفلسفي الإسلامي كان مهمومًا بمعالجة هذه المشكلة الحيوية، فنجدها أحد المحاور الرئيسية التي دارت عليها جهود فلاسفة المشرق العربي: الكندي والفارابي وابن سينا، كما دارت عليها جهود فلاسفة المغرب العربي: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

كتب ميد عن الذات عند الإنسان واختلف عن باقي المنظرين الاجتماعين الأمريكيين الذين طرحوا مفردات عبرت عن ظاهرة أو مشكلة اجتماعية يقوم بها عدد كبير من الناس من خلال وصفهم لسلوكهم والمؤثرات المباشرة وغير المباشرة عليها، لذا طرح مصطلحًا ينطلق من الذات عند الإنسان محددًا قسميها الرئيسين هما: الذات الفردية والذات الاجتماعية، فهو لم يأت بالمصطلح من خارجه بل من داخله؛ لكي يعرف مضمونه وما له من ارتباطات مع خارجه وصقل ذلك؛ ليعرف كيف يتصرف الفرد عند ما تؤثر فيه مؤثرات الآخرين الذين يتفاعلون معهم بشكل مستمر، وهو حكم أو موقف الأفراد المحيطين بذات الإنسان، وبدأ كلامه عن ذات الإنسان بقوله: (إنها متطورة بسبب تفاعلها المستمر دون وجود أي علاقة لها بموضوع الوراثة؛ لأن الذات الإنسانية تتبلور من خلال الخبرات ومناشط الإنسان الاجتماعية التي يكتسبها عبر الزمن وبما أن الذات هكذا فإنها بحاجة إلى أن تتكيف مع المحيط الاجتماعي الذي تعيش في وسطه ولا تحتاج إلى ذكاء أو جهد عقلي، بل إلى العفوية والتلقائية الذاتية، لكن الحاجة الماسة التي يتطلبها الإنسان في هذه الحالة هي القدرة على تنظيم الخبرات أو المناشط التي يكتسبها؛ إذ إن قسمًا من خبراته تتمثله حالات اللذة والسرور وأخرى غير سارة، فتسجل على صفحات ذاكرته، وهذا لا يتم إلا من خلال تنظيمها؛ لكي لا تتعثر وتتلاشى من حياة الإنسان، وأن استرجاعه لها لا يعتمد على قوة ذاكرته فقط، بل يعتمد على درجة تنظيمها على صفحات ذاكرته، فإذا حصلت إثارة لخبرة شخصية فإن استرجاعها كصورة كاملة تعتمد على تنظيمها في ذاكرته، وهذا لا يعني أن الخبرة الاجتماعية الشخصية ما هي إلا سوى مشاعر وأحاسيس

وملاحظات للواقع الذي عاشته الذات الإنسانية، فالخبرة الاجتماعية لا تكتسب إلا من خلال الرموز والإشارات واللغة والأفكار والآراء، ومن خلال الاتفاق والاختلاف في الرأي والمواقف تتبلور خبره معينة عن موضوع معين، وتفاعل الفرد مع الآخرين يحتاج منه أن يتصور أو يتخيل أن يتحدد في تفكير آراء وأحكام الذين سيتفاعل معهم حول الموضوع المثار بينهم، ومن ثم يحدد رأيه أو موقفه، وهذا يعني أن موقفه لم يتبلور من بناء أفكاره الذاتية، بل من خلال مواقف الآخرين الذين سيتفاعل معهم، ومن هنا تبرز نواة الذات الإنسانية، فهي إذن نتاج محيطها الذي تتفاعل معه وتفعل به. وبهذه الطريقة يستدل الفرد على ذاته من داخل المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه وليس من خارجه[1]

لقد كانت الذات عند هربرت ميد مكونًا رئيسيًا في التواصل الاجتماعي في فلسفته عامة والاجتماعية منها خاصة، حيث جعلها المحور الرئيس في تأسيس علاقات اجتماعية تفاعلية بين الفرد ومجتمعه، لقد كانت الذات هي الأداة التي تصنع من الإنسان عضوًا فاعلاً في المجتمع، باعتبار أنه مرآة لنفسه ومرآة لمجتمعه يتأثر به ويتفاعل معه، بما يعني أن الذات لا يكتمل تشكلها إلا بتفاعلها مع المجتمع، وهذا هو مؤدي العلاقة بين ما يسميه ميد الذات الداخلية والذات الخارجية.

ويعتبر تحليل هربرت ميد للذات الداخلية والذات الخارجية طرحًا يتفق مع بعض الاتجاهات ويختلف مع بعضها الآخر، فما طرحه ميد هنا يقترب بعض الشيء من التوجه العام لفرويد في هذه الجزئية، فإذا كانت الذات عند ميد ثمرة التفاعل البيولوجي والاجتماعي - حيث فرق بين الذات البيولوجية والذات الاجتماعية خاصة أن الذات البيولوجية تمثل الدوافع والمحفزات الفطرية الغريزية داخل الإنسان، غير أن هذه الذات تتداخل بصورة كبيرة مع الذات الاجتماعية (الخارجية) بما يعني أن كلا منهما له تأثيره في الآخر، فلم يقبل ميد فكرة استقلالية الذات بصورتها الفجة التي تتنصل من كل تأثير اجتماعي، كما لم يقبل فكرة التأثير الاجتماعي المطلق على الذات بصورة تجعل منها آلة لا تنفذ إلا ما تمليه

---

(1) انظر معن عمر، ثنائيات علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، 2001 م، ص 86.

عليها قواعد العرف والتقليد، وتقتل فيها روح الإبداع والابتكار، وهذا ما وجد له بعض المفكرين شبيهًا عن فرويد في فكرته ذائعة الصيت عن الهو والأنا، والأنا والأنا الأعلى، خاصة الفكرة الأخيرة؛ لأن الأنا تمثل البعد الغريزي في حين تمثل الأنا الأعلى – وهو الذات الخارجية – البعد الاجتماعي بما يحمله من محاولة التأثير المباشر على الأنا أو الذات الداخلية بما يتضمنه من قواعد وأعراف تتشربها الأخيرة بفعل التواصل الاجتماعية والتفاعلات السلوكية المباشرة.

ومن ثم لم يعد تفسير نشوء الذات الاجتماعية قاصراً على الحدود الضيقة القديمة التي حصرت هذا التفسير في نطاق العوامل الفردية فحسب، إذ إن تفسير تطور الذات ينبغي أن ينهض على التسليم بأن الفرد قادر على أن يستدمج دور الآخرين في عقله على نحو يمكنه من اكتساب أنماط جديدة للفعل والتصرف تجاه ذاته وتجاه الآخرين أيضاً. عند دراسة تطور الذات علينا أن نأخذ في اعتبارنا فكرة جديدة هي فكرة الانبثاق وهي فكرة انتقلت من الفلسفة إلى ميدان العلوم الاجتماعية، بحيث أصبحت ذات تأثير واضح في إعادة صياغة التصور السائد عن العلاقة بين الفرد والمجتمع وأهم نتيجة لهذه الفكرة هي تجنب الحتمية الفردية أو الجماعية.[1]

وهذا التواصل الاجتماعي الذي ينشده هربرت ميد هو المحصلة النهائية لحالة الحراك الاجتماعي التي كان من أهم مظاهرها أنها رسخت في ذهن كل فرد أنه عضو فاعل في المجتمع يمثل له الآخرون أداة للتواصل والتفاعل، دون أن ينتقص ذلك من استقلالية الذات وخصوصياتها، بما يعني أن ميد لم يشأ أن يجعل الفرد عبدًا لبيئته الاجتماعية تلقي عليه الأوامر وليس له إلا الاستجابة الجبرية، وإنما أعطى له الحيز الواسع الذي يمكنه من أن يبدع في استحداث أنماط سلوكية بإدراكه وفهمه ووعيه الخاص. وهذا بدوره يقودنا إلى شيء من الأهمية بمكان وهو أن الذت عند ميد ليست وعاءً تصب فيه التأثيرات الاجتماعية قوالبها وأوامرها كأمر جبري لا تستطيع الذات منه فكاكًا، وإنما وعاء من نوع آخر تتفاعل فيه

---

(1) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها

http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615.

هذه التأثيرات مع العقل بما ينطوي عليه من وعي وإدراك ليحدث بذلك ثراء تفاعليًا بناءً قوامه: عقل وبيئة، ذات ومجتمع.

وهذا المعطى الإبداعي الذي يقدمه لنا ميد – أيًا كان اتفاقنا أو اختلافنا معه – يتلاقي في جزئيات منه مع المعطى الذي يقدمه لنا ماركس ويتنافر معه في جزئيات أخرى، فهو يختلف مع ماركس في كونه جعل الفرد عبدًا لبيئته الاجتماعية المادية، ومن ثم كانت الذات عند الأخير مجرد وعاء تصب فيه الحياة المادية تأثيراتها مشكلة وعي الإنسان وفهمه وإدراكه. ومع هذا فإن ماركس أعطى للذات – وهذا ما يتلاقى فيه مع ميد – أن تكون خلاقة ومبدعة في محيطها، بيد أن إبداعها في الحقيقة لا يخرج عن حيز الاستجابة لمتطلبات الحياة المادية القائمة على العمل والإنتاج، بما يعني أن مواكبة الحياة المادية بتنظيماتها العملية والإنتاجية محورًا رئيسًا في تفاعل الذات مع المجتمع.

ومن المهم أن نعلم أن الاجتماعيين لاحظوا أن ميد لم تكن دراسته حتمية بالنسبة للذات الاجتماعية، بل اعتبر ميد أنه بالرغم من التنشئة الاجتماعية أي التطبيع الاجتماعي فإن عمليات الذات تتضمن وجوها إبداعية وتلقائية تساهم في التغير الاجتماعي، واختراع أنماط جديدة من التنشئة الاجتماعية، وهكذا جعل من الفردية الإنسانية لديها القدرة على المساهمة في استمرار الديناميكية الاجتماعية والتغير.

وهكذا يمكن القول إن ميد اعتبر أن المجتمع يمثل نسق ديناميكي من التنشئة الاجتماعية والذي في داخلة تتشكل الذات الاجتماعية خلال التفاعل واللغة أهم أدواته. وتتقدم التنشئة الاجتماعية خلال ثلاث مراحل متميزة، ومن ثم يعتبر نموذجه نسقيًا، ويركز على الوحدات الصغرى، وقد حددته نظرة تطورية، وتبعا لذلك فالحقيقة الاجتماعية هي دائماً في حالة صنع؛ وذلك استجابة لنشاط الأفراد المبدع التلقائي في تطوير أشكال جديدة من التنشئة الاجتماعية والذوات الاجتماعية. وقد أظهرت كتاباته تأثرًا شديدًا بالنظرية التطورية؛ حيث قام في مرات عديدة بالمقارنة بين سلوك الكائن الحي (الحيوان) وسلوك الإنسان مبرزا الكثير من أوجه الاختلافات بينهما، وأهمها القدرة الذهنية على خلق عوالم مشتركة بين الفاعلين باستخدام الرموز.

الذات البيولوجية:

تعتبر الذات البيولوجية عند ميد هي الذات الفطرية الغريزية التي تسير بلا وعي، وهي وإن كانت بذلك تمثل عاملاً تحرريًا غير مسيطر عليه سلوكيًا، فإن لها نهجها الفكري والسلوكي الذي يميزها عن الذات المتأثرة أو الذات الخارجية، بما تملكه من ملكات العفوية والإقدام والتحلي بروح المبادرة. ومن ثم كان من اللازم أن تتعامل الذات المتأثرة معها لا على أنها عدو ولكن على أنها حبيب، فتحدد لها واجباتها ومسئولياتها في حدود ملائمة لا تعتبر تضييقًا لها؛ لأن ذلك سيكون مدعاة للاندفاع نحو الخروج من حيز هذه الحدود والانقضاض عليها، كل ذلك إيمانًا من ميد بأن التضييق أحد العوامل الرئيسة التي تمهد للفرد سبل التعامل بعنف مع الواقع الاجتماعي، فتكون الذات بذلك خنجرًا في صدر الذات المتأثرة، وجورج هربرت ميد بذلك يريد أن يؤكد على ثمة علاقة تفاعلية قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية بين هذه وتلك.

ومن ثم فقد اكتسبت الجماعة الاجتماعية دوراً جديداً في إطار علم النفس، دور جديد أيضاً في تشكيل الدافعية للسلوك الاجتماعي، وفي ذلك بالطبع تصور جديد لمفهوم الغرائز ولتأثير العوامل البيولوجية في السلوك حقيقة. وقد اعترف علماء التفاعل المبكرين بتأثير هذه العوامل، ولكنهم أسهموا إسهاماً واضحاً في دحض الحتمية البيولوجية من خلال الاعتراف بأن هناك تفاعلا بين العوامل البيولوجية والجماعية.[1]

فلسفة الفعل:

لقد كان جورج هربرت ميد يتعامل مع قضايا علم الاجتماع السلوكية بمنهجية فلسفية أو إن شئت فقل بخلفية فلسفية، لا تقف عند مجرد عرض المشكلات والقضايا الفكرية الرئيسة، وإنما عالجها فيما يمكن أن نسميه فلسفيًا

---

(1) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها.

http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

بالعقل العملي، الذي يربط القضايا والأفكار بالواقع المعيش بما يتضمنه من أحداث وتجارب حياتية، فقد كانت التجربة المباشرة عند هربرت ميد العامل الأساسي والمحور الرصين الذي تدور حوله أفكاره حول نظرية المعرفة.[1]

لقد كان الفعل عنده هو التنفس الذي فيه الحياة أو النبض القلبي الذي يتشكل منه المجتمع الإنساني بكل مكوناته وأعراقه وأجناسه ومعتقداته، والغريب في الأمر أن ميد رسم طريقًا فريدًا لعلاقة الفعل بالذات والعقل قوامها تأثير متبادل، فالفعل تجسيد للعقل والذات، والعقل والذات ينموان ويتشكلان تحت معطيات الفعل بما يتضمنه من تجارب حياتية ومعرفية. ومن ثم كان قوام فلسفة الفعل عنده عدم الفصل بين التجربة الحياتية الاجتماعية وبين العقل والذات، فالفعل عنده هو المحور الرئيس الذي تتمحور حوله الذات والعقل وتتشكل به معطياتنا العقلية والذواتية.[2]

وعلى الرغم من كون هربرت ميد ينتمي للمذهب البرجماتي النفعي فإنه كان معنيًا بنقد هذا المذهب في بعض قضاياه الجوهرية خاصة في تطويعه وترسيخه لقوانين ومبادئ النظام الرأسمالي الأمريكي بكل سوءاته.[3] غير أن هذا المذهب البرجماتي كان يمثل له نفعًا من نوع آخر؛ إذ اعتمد على منطلقه التجريبي في فهم القضايا الاجتماعية وفلسفة الحياة اليومية، بما يعني أن هذا المنهج البرجماتي كان يمثل له منطلقًا لدراسة سلوك الكائن الحي أولاً والتعمق في فهم طبيعة التجربة العلمية ثانيًا.

وإذا كانت فلسفة هربرت ميد تقوم على ثلاثة محاور شهيرة: فلسفة الذات وفلسفة الفعل والمجتمع أي علاقتهما بالسلوك الاجتماعي، فإنه يعول كثيرًا على الفعل في محاولة لإحداث التناغم المطلوب بين هذه المحاور جميعًا، جراء الانتفاع بها في فهم عملية التفاعل الاجتماعي، وصولاً إلى ذات تتشوف المستقبل وتبدع من

---

(1) G.H.Mead: The Philosophy Of The Present. The University of Chicago Press, 1932, Published 2002 by Prometheus Books, New York, p. 31.
(2) ibid. p. 31.
(3) G.H.Mead: The Philosophy of the Act, The university of Chicago Press, Chicago. ILLINOIS. 1938, p. 97-98.

أجله، وهذه هي الغاية القصوى التي كان جهد هربرت ميد ينصب عليها والتي ظهرت في كتابه: العقل والذات والمجتمع، لقد أراد عقلاً يرتقي بالذات التي بدورها تأخذ المجتمع إلى مرحلة يصنع فيها المستقبل أو يشارك في صنعه.

ويكفي أن نعلم إلى أي مدى كان اهتمام هربرت ميد بالفعل وفلسفته إذا علمنا كتابه الذي خصصه لذلك الغرض وهو The Act، الذي جعله تحقيقًا فعليًا لنظريته ذائعة الصيت: نظرية التفاعل الرمزي، وهو ذلك الكتاب الذي كان علامة من علامات الفكر الأمريكي في مجال نظريات علم الاجتماع تخلى فيه عن العديد من المبادئ التي يقوم عليها المذهب البراجماتي النفعي، مما يعد انطلاقة حقيقية في دراسة عمليات التفاعل الاجتماعي. ومن ثم تكمن أهمية فلسفة الفعل عند ميد في كونها معبرًا وجسرًا أساسيًا لدراسة فلسفة الذات في مجاليها: النظري والتطبيقي، كما أن فلسفة الذات تكمن أهميتها في كونها تنطلق من الأنا إلى الارتباط الآخر بالعديد من الروابط والوشائج الاجتماعية، فهو اتخذ من الذات أداة للتواصل مع الآخر، ولا تصل الذات لقمة نضجها إلا بتفاعلها الإيجابي مع الآخر إلى حد ما يشبه الاتحاد معه.

ويؤكد ميد على أن الفعل يندرج قيامه في مراحل أربعة تشمل الباعث أو الحافز والإدراك والمعالجة، ثم الإتمام، ويمثل الحافز الميل المولود في الكائن للمحافظة على وجوده كحافز الجوع، بينما يرتبط الإدراك بالوعي بمواضيع المدركة ومعالجتها، ثم يتم اختيار الفعل، وبهذا يتحول الإنسان المتأمل والمفكر إلى إنسان فاعل، وعليه يصبح الفعل الإنساني منطلق عملية التحليل، ويربط ميد الفعل بالجانب الذاتي والنفسي ممثلا في الاتجاهات، وتمثل هذه الميول الداخلية التي تترجم إلى أفعال ظاهرة، وبهذا يتحقق ربط الخبرة الداخلية بالخبرات الخارجية، ولهذا يرى ميد أنه يمكننا اعتبار الفعل وحدة تحليل لها وجهان: داخلي وخارجي، وتشكل الاتجاهات الربط بين ما يحمل الإنسان في داخله والخارج، ويتضمن الاتجاه مبدأ الاختيار، فالاتجاهات تحمل إمكانية الاختيار الإدراكي الذي يمهد للسلوك القصدي، وترتبط اختيارات الفعل بما نتخيل مستقبلاً، فالتوقعات المستقبلية يمكن أن تعمل على ضبط مسار الفعل وعقلانيته، فالفعل عقلاني بالقدر الذي يستطيع

فيه الفاعل تخيل الأهداف المستقبلية ونتائجها، وبهذا يصبح تنظيم الفعل شرطًا مسبقًا للاتصال، كما يساعد السلوك المستقبلي للآخرين وتوقعه في عملية التنظيم الاجتماعي[1].

ويرى العديد من الاجتماعيين أن ما كتبه ميد عن "فلسفة الفعل" يعد إغناء لنظريته عن الاجتماعية الادتماعية، والتي - حسب رأيه - تتحدد بدرجات متباينة العلاقة بين جميع الكائنات وبيئتها، خاصة وقد ذهب ميد إلى إبراز الجانب النشط في جميع الكائنات والتأثير المتبادل بين الكائن وبيئته.

ويرى الاجتماعيون أن تميز الإنسان عند ميد يتحلى في مواضع عديدة منها أنه الوحيد القادر على التخطيط للمستقبل وتمثل ذاته في عوالم ثلاثة -الماضي والحاضر والمستقبل- وهو ما شرحه باستفاضة عند تناوله لمفهوم الانبثاق والنسبية وعبر عن ذلك بما أسماه القدرة الفريدة للإنسان على الاتصال الذكي: قدرته على حل المشاكل الحاضرة على أساس الخبرات السابقة وعلى أساس نتائج مستقبلية ممكنة..

فلسفة الحاضر:

لجورج هربرت ميد عدة مقالات جمعت تحت عنوان: فلسفة الحاضر، وقد أظهرت هذه المقالات بعدًا جديدًا يكشف عن إسهامات ميد الاجتماعية وتحدث فيها عن مفهومي الانبثاق والنسبية، مبينًا في وضوح قدرة حجاجية على ما التأكيد على أفكاره وتوجهاته الاجتماعية، وقد كان تعويل ميد على المفهوم الأول باعتباره أن يقود الفرد إلى أن ينظر النظر الملائمة للحياة، ويبذر فيه بذور الوعي والانفتاح على الآخر، مما يمكنه من التعامل بفهم مع النظرات المادية المغالية والنظرات اليوتوبية المغالية.

ينطلق ميد من فكرة جوهرية عنده مؤداها: مركز الحقيقة الزمنية في الحاضر، وذلك أن الحاضر يمثل جدلية، فالذي يحدد الحاضر هو قابلية وجوده واختفائه، فالوجود هذا يتضمن أيضاً عدم الوجود والبقاء يتضمن التغير والماضي لا رجعة له.

---

(1) ساري عثمان، مرجع سابق، ص 221.

ومع هذا فالماضي كخبرة يتغير معناه باختلاف تأويله وباختلاف الأجيال فبقدر ما تعتبر الأوقات الماضية بلا رجعة، ويمكن إرجاعها بتأويل بما نحمله للماضي من معان وخبرات، وبهذا ليس هناك ماض ثابت الحقيقة، فالماضي مسألة نسبية لحدث انبثق في الحاضر. فالإنسان لا يستعيد الماضي كما كان فعلاً، ولكنه يقوم ببنائه وإعادة بنائه، ويتوقف معناه على وجهه نظر صاحب الخبرة، حقيقة الماضي والمستقبل إذن تنبع من الحاضر على أساس تأويل حقيقتهما، وبهذا فإن تأثير الماضي في أفعال الإنسان ينحصر في حدود ما يختاره له من معنى وصياغة؛ إذ يصبح الإنسان في هذه الحالة مؤلفًا وفاعلاً مشاركاً[1].

المجتمع:

يمكن القول إن ميد تبنى نظرة داروين التطورية وأسقطها على فكرته حول تأسيس نظرته إلى المجتمع، فالمجتمع عند ميد مجتمع متطور وإيجابي وينبع تطوره وإيجابيته من تقديمه المستمر لأطر جديدة وأنساق حديثة وأنماط متعددة من داخل السياق الاجتماعي للإنسان الذي بوعيه وفكره يشارك في هذا التطور وتلك الإيجابية، ويقدم ميد أولوياته في فهم المجتمع الإنساني على أساس الخبرات الاجتماعية مقدمًا إياها في فهم المجتمع على وجود العقل، ومن ثم فإن التفاعل الاجتماعي للكائنات الإنسانية عند ميد بما ينطوي عليه من خبرات مقدم في الوجود على العقل، حتى يصبح من الممكن لهذه الكائنات أن تقوم بتطوير العقل والنفس من خلال هذه العمليات التفاعلية. غير أن هذا لا يعني أنه يقلص من دور العوامل الذاتية المتعلقة بالعقل كالوعي والذكاء وغيرهما، ولكنه يعني أنه نظر إليها في إطارين يكمل الثاني منهما الأول: إطار ذاتي وإطار اجتماعي، ويخرج الثاني الأول من حيز عدم الإمكان إلى حيز الممكن، بما يعني أن الإطارين يتداخلان ويتكاملان، وينطلق كل منهما بالاعتماد على الآخر، خاصة وأن الدوافع الذاتية البيولوجية تؤثر في عملية التفاعل الاجتماعي وقد عد ميد الدافع الجنسي - دافع الإنجاب وإشباع الغريزة - من أهم الدوافع التي يتشكل منها سلوك الإنسان

---

(1) ساري عثمان، مرجع سابق، 128.

الاجتماعي، ومن ثم لا تخلو من تأثيراتــه الاجتماعــات الإنســانية البدائيــة، أو المجتمعات الإنسانية الراقية.

يمثل المجتمع الوجه الثالث والأعم لحقيقة الواقع الاجتماعي، ويرى ميــد أن المجتمع نتيجة أفعال الإنسان وتصوراته، فهو نتيجة للنشطات المنظمة للآخر المعمم وحلبة تكيف وتوافق الفرد وعلاقاته ونشاطاته، ويتشكل من خــلال عمليــات التفاعل عمليات اجتماعية تشمل التوافق والتكيف والصراع والتنافس والتعــاون والإبداع، وينتج عن عملية التفاعل نظماً اجتماعية وبناءات تمثل أطــرًا لأنمــاط التفاعل المنظم بين الأفراد هذه التشكيلات الاجتماعية نتيجة النشاط الإنســاني، تمثل عمليات ديناميكية متغيرة يعتمد استمرارها وتطورها على الــذات والعقــل، فالحياة الاجتماعية في نظره هي نتيجة عمليات التأويل والتقييم والتصنيف وتنظيم نشاطات الأفراد، وينظر إلى الإنسان هذا ككائن قادر على تصور نفسه كفاعــل وموضوع واعتبار أي موضوع عقلي أو وجداني أو طبيعي مادي هام في عمليــة التفاعل، فقدرة الإنسان على بناء الرموز الدالة تسمح بعملية التفاعل وهذا أساس تشكيل المجتمع واستمراره[1].

ومن خلال استقراء ميد للواقع المجتمعي تبين له الآتي[2]:

- أن حقيقة المجتمع تبدو واضحة من خلال تصوره وإدراكه.
- يغير الإنسان من حقيقة المجتمع كلما طور مــن أدواتــه وتصــوراته وإدراكاته.
- مقاومة المجتمع لتلك التصورات دليل صدق هذه التصورات وأهميتها.

نظرية التفاعلية الرمزية:

ظهرت النظرية التفاعلية الرمزية في بداية الثلاثينات من القرن العشرين علــى يد العالم جورج هربرت ميد تعتبرُ التفاعلية الرمزية واحدةٌ من المحاور الأساسيةِ التي تعتمدُ عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى

---

(1) ساري عثمان، مرجع سابق، ص 126، 127.

(2) السابق، ص 126، 127.

تحليل الوحدات الصغرى منها للواحدات الكبرى بمعنى تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي فأفعالُ الأفراد تصبح ثابتةً لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على أبنية الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي ومع أنها تَرى الأبنية الاجتماعية ضمناً، باعتبارها أبنية للأدوار بنفس طريقة بارسونز Parsons، إلا أنها لا تُشغل نفسها بالتحليل على مستوى الأنساق. بقدر اهتمامها بالتفاعل الرمزي المتشكّل عبر اللغة، والمعاني، والصورِ الذهنيةِ، استناداً إلى حقيقةٍ مهمةٍ، هي أن على الفرد أن يستوعب أدوارَ الآخرين. ترى النظرية التفاعلية الرمزية أن الحياة الاجتماعية التي نعيشها حصيلة تفاعلات بين البشر بعضهم بعض أو بينهم وبين المؤسسات الاجتماعية في المجتمع. حيث أنها تنظر لأدوار البشر بعضهم تجاه بعض من خلال المعاني والرموز التي قد تكون إيجابية أو سلبية. وطبيعة هذا الرمز والذي يحدد علاقتنا به أو بهم؛ حيث قد تكون إيجابية أو سلبية اعتمادًا على هذا الرمز أو الصورة الذهنية التي كونها عن هذا الرمز أو عن من نتفاعل معهم.

أدوات التواصل والتفاعل الاجتماعي عند ميد[1]:

عمد ميد وغيره من ممثلي التفاعل الرمزي إلى توسيع مفهوم السلوك الرمزي لكي يشتمل على مجموعة من العناصر فضلاً عن اللغة، وفي ذلك إدراك واضح للدور الهام الذي يلعبه الاتصال في عملية التفاعل وفي وجود المجتمع الإنساني ذاته بوصفه مجموعة من المعاني المشتركة.[2] ومن ثم يمكن تحديد أدوات الاتصال عند ميد في الآتي:

- اللغة.
- الرموز والإشارات والإيماءات.

---

(1) رشاد غنيم، مرجع سابق، ص 190.

(2) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها.

http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

- العقل.
- النفس.
- المجتمع.

وقد فرق ميد بين الإيماءات والرموز، فالإيماء عنده: فعل اجتماعي جاء كاستجابة لمؤثر، في حين يعبر الرمز عن معنى وحدة الإنسان القادر على الاستجابة للرمز، وبهذا فالإنسان وحده يستخدم الرموز، وإذا حمل الإيماء معنى يصبح رمزا، فالتفاعل الرمزي يتضمن الاتصال بالمعاني ويتضمن الحصول على استجابة مرتبطة بتوقعات ما يمكن أن يقوم به الآخر[1].

خلاصة نظريته:

تدور نظرية التفاعلية الرمزية حول مفهومين أساسيين هما: الرموز والمعاني في ضوء صورة معينة للمجتمع المتفاعل، وتشير التفاعلية الرمزية إلى معنى الرموز على اعتبار أنها القدرة التي تمتلكها الكائنات الإنسانية للتعبير عن الأفكار باستخدام الرموز في تعاملاتهم مع بعضهم البعض. تهتم التفاعلية الرمزية بالطريقة التي يختار بها المشاركون في عملية التفاعل الاجتماعي لمعاني الرموز ويتفقون على هذه المعاني. ويشير مفهوم الرموز إلى الأشياء التي ترمز إلى شيء آخر، أو يكون لها معاني أعمق من الجانب السطحي للرمز، ويتم تحديد معنى الرموز عن طريق الاتفاق بين أعضاء الجماعة.[2]

اعتبر ميد أن الفرد رشيد وأنه نتاج العلاقات الاجتماعية product of social relation ونرى هنا وجه الشبه مع ما ذهب إليه فيبر، واعتبر ميد أن الحقيقة هي كل ما لدى الفرد والاجتماعي مثل هذه الدراسة ذات المستويات المتعددة ذات أهمية كبيرة؛ لأنها عكس ما كان قبلها من النظريات التي كانت تتعامل مع الواحدات الكبرى. كما اعتبر ميد أن المجتمع ديناميكي وتطوري مستمر في تقدم

---

(1) عثمان، مرجع سابق، ص 120.

(2) انظر طلعت لطفي وكمال الزيات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع القاهرة، دار غريب، 1999 م، ص 120.

أنماط جديدة للأفراد، ويلاحظ أن النظرة الديناميكية والمعيارية للمجتمع تتوازى مع تركيز فيبر على المعنى والترشيد[1].

اعتبر ميد أن الذات الاجتماعية social self تتطور خلال سلسلة معينة، يتم التفاعل الاجتماعي خلال الاتصالات الرمزية واللغة، فمن خلال اللغة يتعلم الإنسان الاتجاهات والعواطف، ومن ثم يصنع العقل mind والذات والذات الاجتماعية تطورًا من خلال ثلاث مراحل: مرحلة المحاكاة في الأفعال، ومرحلة اللعب the play stage، ومرحلة الإلمام بقواعد اللعبة the game stage، والمرحلة الأولى تحدث خلال السنة الثانية من العمر، حيث يقلد فيها الطفل سلوك الآخرين المحيطين به مثل: الآباء والأخوة والأخوات، أما المرحلة الثانية فإنها تبدأ عندما يصل الطفل إلى السنة الثالثة، وتتسم بميل الطفل إلى اتخاذ أدوار الآخرين حين يلعب دور الأم ودور المدرس أو الرجل والشرطي، وفي هذه المرحلة يبدأ الطفل في الخروج عن نطاق نفسه، أي أنه يبدأ في الاهتمام باتجاهات الآخرين نحوه بوصفه موضوعاobject، واتخاذ دور الآخرين هو العملية في تكوين الذات، وفي مرحلة اللعب يكتسب الفرد مجموعه من الذوات selves، يتم التكامل بينهما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي تظهر فيها الذات الموحدةunified self، وفي هذه المرحلة يصبح الطفل قادرًا على تبني اتجاهات كل أعضاء المجموعة التي ينتمي إليها وعلى تصور دور كل فرد في المجموعة والقيام به، وقد سمى ميد المجموعة الاجتماعية التي يكون الفرد من خلالها ذاته بالآخر المعمم generalized other. ومن خلال هذا الأخر المعمم يمارس المجتمع الضبط على سلوك الإفراد والأعضاء فيه.[2]

إن التنشئة الاجتماعية عند ميد عبارة عن بناء للذات من خلال احتلال أدوار مختلفة باستمرار، فهي تدل على أن الفرد يمكن أن يكون الموضوع والمضمون في آن واحد "Subject et Objet"، فالأنا تتضمن مواقف المجموعة "الآخر العام" إضافة إلى السمات والعادات الخاصة بالمعني أي البعد الاجتماعي لشخصية الفرد للفرد، لكن "الذات" تمثل عكس ذلك الجانب الفرد للشخصية وتشعره بنوع من

---

(1) محمد حجازي، مرجع سابق، ص 195.

(2) محمد حجازي، مرجع سابق، ص 195، 196.

الحرية والتذمر، ومن ثم مخالفة الجماعة، ومن هنا يقع بين مد وجزر، ومن خلال هذا البناء للهوية تظهر سلوكيات مختلفة عن بعضها، كلما زاد التفاعل بين الأنا والذات زاد التفاعل بين الفرد والمجموعة. كما اعتبر ميد أن الفرد يملك ذاتًا اجتماعية فقط في حالة علاقاتها بذوات الأعضاء الآخرين لجماعته الاجتماعية، وأن بناء ذاته يعبر ويعكس نمط السلوك العام لجماعته التي ينتمي إليها، تماما مثل ما يعبر بناء ذات كل فرد آخر ينتمي لهذه الجماعة الاجتماعية.[1]

ويمكن القول إن أوجز صياغة لفرضيات التفاعلية الرمزية قدمها هربرت بلومر (1900- 1986م) على النحو التالي[2]:

البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه لهم.

تلك المعاني نتاج للتفاعل الاجتماعي.

تلك المعاني تحور وتعدل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها

وبالرغم من مما يجمعها مع الوظيفية البنائية في حدود فكرة وحدة الفعل الصغرى، إلا أنها وخلافا لها، لا تقوم التفاعلية بالانتقال من الفعل إلى البنية.

وتعتمد التفاعلية الرمزية على استعارة المحادثة بما للمحادثة من خصائص الانسياب، والتطوير، والإبداع والتغيير، للقول بأن الحياة الاجتماعية تتكون من محادثات داخلية وخارجية. أما بشأن مسألة التغيير فإن التفاعلية الرمزية تري أن التطور الاجتماعي نتيجة لتطور إبداع الفرد وسبب له، وهكذا يمكن القول بأن المعاني تتغير وتتطور، وتتطور وتتغير معها الحياة الاجتماعية، ضمن سياق تفاوضي، وإن كان أحد الأطراف المتفاوض يملك قوة أكبر مقارنة بالأطراف الأخرى.

---

(1) محمد حجازي، مرجع سابق، ص 196.

(2) فتح الله التوم الحسن، فكرة التغيير في النظريات الاجتماعية من خلال كتاب النظرية الاجتماعية لإيان كريب، بتاريخ 29 - 7 - 2013 م.

http://thevoiceofreason.de/ar/article/5844

الخلفية الفلسفية للتفاعلية الرمزية:

ظهرت التفاعلية الرمزية كنتيجة لعدة جذور فكرية وبخاصة كما تتمثل في إسهامات ماكس فيبر والمدرسة الألمانية ولكن يرجع جذرها الأساسي للفلسفة البرجماتية، فقد نشأت الفلسفة البرجماتية في الولايات المتحدة خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وقد طرح الفكر الفلسفي البرجماتي على بساط البحث والمناقشة مسألة مهمة وهي العلاقة بين العقل والجسد.[1]

حقيقة أن كلاً منا على وعي تام بعقله الخاص، ومن ثم لنا أن نتصور أن العقل خاصية متميزة وطبيعية لدى البشر، ومع ذلك فلا يوجد بالجسم عضو محدد أو عملية فيزيقية محددة تقابل أفعال العقل. ولقد وقفت المدارس الفلسفية من هذه القضية موقفين متباينين، فلدينا وجهة النظر التي تؤكد سيادة العقل وتجعل من العقل نقطة بدء لتفسير كافة ضروب السلوك الإنساني، إلى الحد الذي تذهب فيه إلى وجود عقل جمعي هو المسئول عن وحدة تصرف الجماعة وتمثل مفاهيم إرادة الجماعة والروح القومية وغيرها، محاولات لتناول مشكلة العلاقة بين العقل والجسد. وهذا الاتجاه يرى أن الجسد خاضع بدوره لحكم العقل، الفعل إذا يشغل المرتبة التالية على العقل والفكر، وضروب النشاط التي يمارسها الأفراد ليست مستقلة عن خصائص العقل وطباعه. أما الاتجاه الفكري الثاني فهو يتناول العلاقة بين العقل والجسد من وجهة نظر مختلفة تماماً فهو يبدأ بإنكار وجود شيء يمكن أن نطلق عليه مصطلح العقل، فليس ثمة وجود سوى للجسم فقط، والتجربة تنتقل خلال الحواس إلى الجهاز العصبي مصطحبة معها الفعل أو السلوك، فلا عقل إذا سابق على السلوك[2].

وهذا التناول السابق لهذين الاتجاهين ينقلنا إلى قضية أخرى هامة هي التي عبر عنها التساؤل الذي مؤداه:

---

(1) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها، موقع اجتماعي.
http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

(2) التفاعلية الرمزية، جورج ميد مثالاً لها، موقع اجتماعي.
http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

أيها تحيل الأولوية على الآخر، الفرد أم المجتمع؟ بعبارة أخرى: هل علينا أن ندرس الأشخاص بوصفهم الوحدات الأولية للدراسة لأن المجتمع يتألف في نهاية الأمر من الأفراد؟ أم أن علينا أن نبدأ من المجتمع ونستنتج منه السلوك الفردي؟ لقد أجابت الفلسفة البرجماتية على هذه التساؤلات بأنه ليس ثمة تفرقة ذات معنى بين المجتمع والفرد، فالأفراد يتشكلون بواسطة المجتمع، تماماً مثلما القول أن السلوك الفردي الخلاق هو الذي يصنع المجتمع، وهكذا تكون نقطة البداية، هي المجتمع والفرد، في معية واحدة، حينئذ علينا أن نعيد صياغة التساؤل ليصبح على النحو التالي: كيف نستطيع تفسير دوافع الأفعال بوصفها مظاهر للفردية تجري داخل سياق اجتماعي يتسم بالمرونة والقهر أيضا. هكذا أزاحت الفلسفة البرجماتية التفرقة التقليدية بين الفرد والجماعة بحيث أصبح من المتعذر تفسير الحياة الاجتماعية إذا فصلنا بينهما على أي نحو.[1]

ويمكن لنا معرفة الخبرة الحية التي يعيشها الناس من خلال الإصغاء تماماً لما يقوله الناس عن خبراتهم وأن نصل من خلال ذلك إلى القصة الداخلية التي يرويها الأفراد عن ظروف حياتهم ومواقفهم، ويكتسب الاتصال في هذا السياق معنى أكثر عمقاً ودلالة فهو أكثر من طريقة لتسجيل التفاعل، إنه جوهر النظرية برمتها، ذلك أن السلوك يتحدد من خلاله، فالناس يتصرفون وفقاً لتبادل الرغبات والمقاصد والمعاني. هناك تواصل للمقاصد بين الناس بحيث تستجيب ذواتهم وتتوافق من خلال ضروب الاتصال والتفاعل بينهم، والدارس لهذا كله، هو في موقف يشبه تماماً موقف المشاركين أنفسهم، فعليه لكي يفهم السلوك أن يكتشف المعاني التي يتواصل من خلالها الأفراد ومن ثم فهو سيدرك أن الاتصال الرمزي هو أساس كل سلوك اجتماعي وهو في الوقت ذاته الأسلوب المنهجي الملائم لاكتساب المعرفة عن هذا السلوك، فكل أعضاء المجتمع إنما يحققون توافقهم المتبادل من خلال مواقف يفسرون فيها السلوك تفسيراً رمزياً والاتصال هو جوهر الفعل، ويجب أن يشكل الأساس الملائم لمنظور واقعي يمكن من خلاله تناول الأحداث الاجتماعية.[2]

---

(1) التفاعلية الرمزية، جورج ميد مثالاً لها، موقع اجتماعي.
http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

(2) محمد غيث بالاشتراك، مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997 م، ص 71: 75.

إيجابيات نظرية التفاعلية الرمزية:

تقوم نظرية التفاعل الرمزي عند ميد على أساس تجريبي واضح، وهذا ما جعل طرحه للقضايا والأفكار فيها مغلفًا بإطار تاريخي وصفي، حتى لكأن المنهج الغالب فيها هو المنهج التاريخي الوصفي الذي يبحث في بداية نشأة القضية والمحاور التاريخية التي مرت بها بغية الكشف عما اعتراها من تطور. وقد أكد هربرت ميد على دراسة سلوك الحيوان من ناحية تجريبية تاريخية عندما جعل الحافز مطلبًا للسلوك الإنساني، مدركًا بفكره أن التحفيز يقوم بالأساس على عملية تجريبية وصفية؛ إذ لا يستطيع الإنسان تحديد الحافز إلا بناء على خبرات تجريبية سابقة، وهذا يفسر لنا لماذا أثنى على أرسطو؟ إذ إنه ما أثنى عليه إلا بسبب منطلقه التجريبي في العديد من القضايا التي رآه فيها ميد متصلاً اتصالاً وثيقًا بالتجارب المجتمعية التي مرت به وعاصرها أو تلك التي وعاها من كتب الأقدمين، وهذه كلها أمور جوهرية تقود إلى التأكيد على استناد ميد الجبري إلى التجربة في فهم القضايا الفلسفية والاجتماعية التي تعن له التجربة التي كانت تهمه هي التجربة في سياقها التاريخي أي التي تنبني بالأساس على المنهج التاريخي، لذلك لا ندعي كذبًا إذا قلنا إن ميد انطلق في تأكيد أفكاره أو تكوينها على المنهج التاريخي.

لقد أظهرت هذه الدراسات اهتماماً واضحاً بدور العوامل الجماعية باعتبارها عناصر هامة لفهم السلوك، فليس ثمة ما يدعو للنظر إلى الأفراد في المجتمع بوصفهم وحدات تدفعها قوى داخلية أو خارجية، وإنما النظرة الصحيحة لهم تتمثل في دراستهم من خلال تفاعلهم وعلاقاتهم المتبادلة، لأن تحليل السلوك الاجتماعي يبدأ من حقيقة التجمع الإنساني في المجتمع.[1]

اهتمت هذه الدراسات بمهاجمة التصور القديم عن العلاقة بين الفرد والمجتمع بحيث تحولت بؤرة الاهتمام من الفرد إلى علاقة الأفراد بالبيئة، ولقد تطلب ذلك تحولاً أيضاً في تناول المشكلات الاجتماعية وأساليب الصلاح الاجتماعي ففي

(1) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها.
http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

ضوء هذا التصور الجديد علينا أن نبحث عن أسباب هذه المشكلات في البيئة الاجتماعية، ومعنى ذلك أن مدخلاً جديداً لدراسة السلوك الاجتماعي، قد أخذ في الظهور وبمقتضاه نعطي دوراً أساسياً للتفاعل الاجتماعي في البيئة الاجتماعية[1].

أسهمت هذه النظرية في تطوير المناهج الملائمة لدراسة التفاعل الرمزي والسلوك الاجتماعي على نحو يمكن الباحث الاجتماعي من التعمق في فهم مختلف العوامل في الموقف الاجتماعي، ولقد أسفر ذلك عن تبني منهج الاستبطان التعاطفي ومن ثم تطور الاتجاهات الكيفية في علم الاجتماع.[2]

والتفاعلية الرمزية قامت بمجموعة من المفاهيم التي عالجت قصورًا في النظرية البنائية الوظيفية أو الصراعية، وأهمها هذه المفاهيم[3]:

- التفاعل: وهو سلسةٌ متبادلةٌ ومستمرةٌ من الاتصالات بين فرد وفرد، أو فرد مع جماعة، أو جماعةٍ مع جماعة.
- المرونة: ويقصد بها استطاعةُ الإنسان أن يتصرفَ في مجموعةِ ظروفٍ بطريقة واحدة في وقت واحد، وبطريقةٍ مختلفة في وقتٍ آخرَ، وبطريقة متباينة في فرصةٍ ثالثة.
- الرموز: وهي مجموعةٌ من الإشارات المصطَنعة، يستخدمها الناسُ فيما بينهم لتسهيل عمليةِ التواصل، وهي سمة خاصة في الإنسان. وتشملُ عند جورج ميد اللغةَ، وعند بلومر المعاني، وعند جوفمان الانطباعاتِ والصور الذهنية.
- الوعيُ الذاتي: وهو مقدرةُ الإنسان على تمثّل الدور، فالتوقعات التي تكُون لدى الآخرين عن سلوكنا في ظروف معينة، هي بمثابة نصوصٍ يجب أن نَعيها حتى نُمثلَها، على حدّ تعبير جوفمان.

---

(1) التفاعلية الرمزية جورج ميد مثالاً لها.
http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=21615

(2) غيث، مرجع سابق، ص 106، 107.

(3) www.maktoobblog.com، وانظر. http://www.ejtemay.com

- الذات: وهو ما يتعلق عادة بتصور الفرد عن نفسه الناتج عن خبراته في التفاعل مع الأفراد الآخرين كما يمكن تعريف مفهوم الذات نفسيا بأنها (تكوين معرفي منظم وموحد ومتعلم للمدركات الشعورية والتصورات والتعميمات الخاصة بالذات، يبلوره الفرد ويعتبره تعريفا نفسيا لذاته.

الذات الفاعلة أو الفاعل الاجتماعي: إن مفهوم الذات الفاعلة عند علماء التفاعلية الرمزية اقرب إلى مفهوم النفس البشرية التي هي حصيلة تفاعل عوامل داخلية وراثية وخارجية مجتمعية.

من المحتمل أن تكون مفهومات نظرية التفاعلية الرمزية أكثر شمولا من الأنماط المحددة للتفاعل والتي تهتم بها متطورات الأخرى وأنه من الممكن إدراج المفهومات مثل التبادل والاتصال والإعلام ضمن مفهومات التفاعل الرمزي.

- يمكن أن تستخدم مفهومات التفاعل الرمزي لتشمل مدى واسع من العلاقات الإنسانية مثل الصراع، التعاون، الخضوع، ومن حيث المبدأ على الأقل فإن التفاعلية الرمزية تجعل صياغة نظريات متباينة تدرس كل نمط من العلاقات الإنسانية أمرا لا ضرورة منه.

سلبيات نظرية التفاعلية الرمزية:

أول ما يطالعنا في سلبيات فلسفة التفاعل الرمزي عند هربرت ميد أنها كانت مغلفة بإطار سياسي واضح أفقدها الكثير - في رأي - من أهميتها وقيمتها، لقد أراد سياسة اشتراكية يقول عنها: "إن من الواجب علينا أن نسير بثبات في مجال السياسة، أقصد بالطبع سياسة المدينة، التي ينبغي بدء العمل فيها عند ولوجنا لها قبل معالجة غيرها من الأمور، وما أشد احتياج السياسة المدنية إلى الرجال الذين يعملون على تطبيق مبادئ الاشتراكية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تلك المبادئ التي يجب أن تطبق أولاً وقبل أي شيء داخل المدينة"[1] وربما كان هذا دليلاً واضحًا على ربطه الواضح بين فلسفة الفعل وتوجهه السياسي الاشتراكي

(1) Hans Joas: G.H.Mead; A contemporary re - examination of his thought Translated by Raymond and Meyer Cambridge.1997, p. 97.،

الذي رآه تعديلاً ضروريًا للاتجاه البراجماتي الأمريكي الذي نقده تحت إلحاحات أيديولوجية، ويبدو لي أن نهجه السياسي كان يتفق مع تطلعاته الاجتماعية الداعية إلى إحداث الوئام بين الفعل والذات والمجتمع، حيث كان هذا التوجه السياسي محورًا أساسيًا أراد أن يقيم به مشروعه الفلسفي الاجتماعي، لأنه كان مؤمنًا أن تطوير البيئة السياسية بكل مكوناتها واتجاهاتها وأنظمتها هو العامل المحوري في تقدم المجتمع الأمريكي وتطوره على كافة الأصعدة، وهذا يفسر لنا دوره في ولاية شيكاغو عندما ساهم بعقله وفكره في معالجة العديد من قضايا المدينة اجتماعيًا وسياسيًا.

المضمون الأساسي لمنظور التفاعلية الرمزية لا يتضمن قضايا قابلة للتحقق الإمبيريقي بالطرق المنهجية المألوفة، وإنما ينطوي هذا المضمون على مجموعة من الأفكار المفترضة التي يجب أن تتلاءم معها أحداث الحياة اليومية ووقائعها، فليس هدف التفاعليين الرمزيين اختبار عدد من الفروض إمبيريقياً وإنما هم يزعمون أن لديهم مجموعة من المفاهيم والتصورات والأفكار التي تصلح إطاراً لوصف الواقع وتفسيره، ويحتاج كل من يمارس هذه الحرفة إلى أن تكون لديه المهارات اللازمة لممارستها.[1]

تعبر في جانب كبير منها عن النمط المحافظ، تنطوي على العديد من الصعوبات المنهجية، غموض بعض المفاهيم كمفهوم الذات والمجتمع، تركيزها على الوعي الذاتي أفقدها نسبيًا التركيز على اللاوعي والعواطف، التركيز على الوحدات الصغرى.[2]

ورغم أن التفاعلية الرمزية تؤكد على التفاعل الرمزي في المجتمع فإنها لم تشر إلى أنماط الظروف مهما كان نوع التفاعل، فضلاً عن الغموض الذي ظهرت علية أطروحة التفاعلية الرمزية، فهناك غموض بين عملية التفاعل ونتائجها، عدم صياغة براهين وحجج كافية، عدم الربط بين الأبنية الاجتماعية والعمليات الاجتماعية واقتصارها على تأكيد وجود كل منها.

---

(1) محمد غيث، مرجع سابق، ص 67، 68.

(2) ساري عثمان، مرجع سابق، ص 136.

الخاتمة:

ومن ثم ننتهي من هذا إلى أن جورج هربت ميد علامة مضيئة من علامات الفكر الإنساني خاصة في نظرية التفاعل الرمزي، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا، وكانت له خلفياته الفلسفية والفكرية التي أتاحت له التعبير عن مضمون نظريته هذه وغيرها من الأفكار البناءة في مجال علم الاجتماع، وإذا كانت جهوده في فلسفة الفعل وفلسفة الذات والمجتمع تعد الأبرز في مسيرته الفكرية، فقد كانت له قضاياه الفرعية الأخرى التي تعتبر أساسًا للفلسفات الثلاثة الرئيسة الأخيرة، وإذا كانت هناك مجموعة من المآخذ التي سيقت حول نظرية الرجل، فإن هذا لا يقلل من حجم الإيجابيات التي نتجت عنها.

جورج سانتيانا

د. سعيد علي عبيد

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة- كلية الآداب بقنا-

جامعة جنوب الوادي- مصر

أولاً: حياة سانتيانا

ولد الفيلسوف الأمريكي جورج سانتيانا (George Santayana) في مدريد صباح يوم السادس عشر من ديسمبر لعام 1863[1]، وقد تم تعميده بعد ميلاده بستة عشر يومًا في الكنيسة الكاثوليكية سان ماركوس (San Marcos)[2].

ولد وحيدًا لوالده أوغسطين سانتيانا (Augustin Santayana)، لكنه كان أخًا لإخوة ثلاثة من أمه، وهي أسبانية كانت قد تزوجت زوجها الأول الأمريكي جورج ستورجيس (George Sturgis)، وأنجبت منه هؤلاء الأطفال الثلاثة. كما وعدته قبل موته أن تنشئ أطفاله الثلاثة في وطنه أمريكا، وأرادت أن تفي بوعدها، فأخذهم ومعهم وليدها الجديد من زوجها الثاني الأسباني[3].

---

(1) George Santayana: persons and places, the background of my life, Charles Scribner's Sons, New York, 1944, p. 1.

وانظر أيضًا عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 581.

(2) Richard Butler: The Mind of Santayana, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, p. 11.

(3) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، 1979، ص 152.

سافر سانتيانا مع أمه في التاسعة من عمره إلى بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث عاشت أمه على هامش "الأرستقراطية" التجارية الأمريكية التي كان زوجها الأول ينتمي إليها[1].

ولكن على الرغم من هذه الفترة الطويلة من العمر التي قضاها سانتيانا في الولايات المتحدة الأمريكية، فإنه لم يتخل طوال هذه المدة عن جنسيته الأسبانية؛ لأنه كان يشعر في قرارة نفسه بأنه أسباني الأصل، وقد استمر في الشعور بأسبانيته تلك المدينة الفاضلة، والتي أصبحت له نقطة الانطلاق التي منها رأى العالم[2]. ولكن على الرغم من اعترافه بأسبانيته في مذكراته، إلا أنه بعد أن عاش فترة طويلة في الولايات المتحدة الأمريكية، شعر بأنه أجنبي عندما عاد إلى أسبانيا مرة أخرى[3].

وهنا يصف سانتيانا هذه التحولات والتنقلات التي حدثت في حياته، فيقول: "إن الحالة العامة للعائلة كانت حالة غير عادية، فلم نكن مهاجرين من قبل، كما لم يغير أحد منا وطنه أو وظيفته أو دينه، ولكن الظروف الخاصة هي التي أعطتنا هذه الخصائص الموروثة لهذا الانفصال في أماكن مختلفة من الناحية الأخلاقية والجغرافية"[4].

وعندما كان الناشئ الأسباني الصغير قد تأثر بأبيه في أسبانيا تأثرًا قويًّا، وذلك قبل أن يعبر المحيط مع أمه إلى أمريكا، حيث كان الطفل الصغير ينتمي إلى طريقة والده في التفكير، فكان الوالد يصطحب ابنه الصغير - جورج سانتيانا - في معظم تنزهاته، وهما يسيران معًا على الأقدام لمسافات طويلة حتى كاد الطفل الصغير يتشرب وينغمس في كافة تصرفات وسلوكيات والده العجوز، فأخذ

---

(1) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1987، ص 323.

(2) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, an examination of his philosophy, Routledge- Kegan Paul, London and Boston, 1974, p. 21.

(3) Ibid: p. 21.

(4) George Santayana: General confession, in: The Philosophy of George Santayana, edited by, p. A. Schilpp, Tudor Publishing company, New York, 1951, p. 3., p. 3.

الطفل عن والده إعجابه بكفاءة العبقرية الإنجليزية، وكذلك عدم الثقة بالتصورات والأوهام، فبث فيه الأب كراهيةً نحو التفكير التأملي الشاطح، وحبًّا للتفكير القائم على الوقائع المباشرة، كما بث فيه في نفس الوقت الإعجاب بشعر لوكريتوس (Lucretius)، وكذلك رفض الدين باعتباره يثير في النفس مشاعر الخوف والتعجب من المجهول وإكراه الناس عن طريق الخداع[1]. حتى أنهى الأب كلامه مع ابنه بقوله[*]: "يا بني إنني لا أعرف ماذا أريد، ولكنني أعرف جيدًا ما لا أريد"[2].

وعندما ذهب سانتيانا إلى أمريكا لم يكن يعرف كلمة واحدة باللغة الإنجليزية، حيث كانت اللغة الأسبانية هي اللغة الرسمية لعائلته، على الرغم من أن إخوته الكبار من أمه قد استمروا في التحدث باللغة الإنجليزية طوال الوقت[3]. وفي وقت قصير تعلم سانتيانا التحدث باللغة الإنجليزية على يد أخته سوزانا (Susana)، حتى أصبح سانتيانا متفننًا بهذه اللغة، وساعده في ذلك أيضًا أنه كانت لديه آذان قوية وممتازة نحو الإصغاء والاستماع[4]. فتراه يقول مؤكدًا ذلك: "لقد التقطت اللغة الإنجليزية عن طريق الاستماع، قبل أن أعرف كيف تكتب هذه اللغة، ولذلك فأنا أدين لهذه الظروف في كوني أتحدث الإنجليزية بدون أي لهجة أجنبية أخرى، سواء في المدرسة الابتدائية أو مدرسة بوسطن اللاتينية أو كلية هارفارد بعد ذلك"[5].

وعندما بلغ سانتيانا العشرين من العمر، لم ير أبيه مرة أخرى حتى زار أسبانيا عام 1883، ولكنهما كانا يتراسلان فيما بينهما عن طريق الخطابات التي كانت تمثل حلقة الوصل، وقد كتبت هذه الخطابات باللغة الأسبانية. وتوجد مجموعة كبيرة منها الآن في مكتبة جامعة كولومبيا، وهذه الخطابات إن دلت على شيء

---

(1) Richard Butler: The Mind of Santayana, op. cit, p. 13.

(*) "I don't know what I want, but I know what I don't want".

(2) G. Santayana: Persons and places, op. cit, p. 16.

(3) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 22.

(4) Ibid: p. 22.

(5) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 6.

فإنها تدل على تأثر سانتيانا إلى درجة كبيرة بأفكار أبيه، حيث نجد على سبيل المثال أن أوغسطين سانتيانا (الأب)، يُعبّر عن رأيه تجاه الروايات الدينية عن العالم لابنه سانتيانا، بأن العقائد الدينية تؤخذ في الاعتبار على أنها نوع من الشعر، وبالطبع عندما تم تعميد سانتيانا عُمّد على أنه كاثوليكي، وقد تعمدت أخته سوزانا أيضًا على أنها كاثوليكية، ولكن أخته كانت كاثوليكية متحمّسة، مما جعلها ترى أن أخيها سانتيانا يمثل واحدًا من الكاثوليك، في حين لم تر في والديها أيّ إمكانية لوصفهم بالإيمان[1].

ولذلك كانت أقوى عاطفة عند سانتيانا تجاه عائلته هي التي يكنها لأخته سوزانا غير الشقيقة، والتي تكبره بعشر سنوات، حيث كانت سوزانا القائد لهذه العائلة على الرغم من كونها ما زالت في سن المراهقة، فقد كانت كاثوليكية متعصبة مما سبب لها بعضًا من التوتر في علاقتها بأخويها البروتستانت. كما أنها علّمت سانتيانا طهر وبراءة الكتب الدينية، حيث رأت أن أخاها سانتيانا نما في الصغر في ظل الكاثوليكية، وذلك على الرغم من أن سانتيانا كان في بعض الأحيان يحضر بعض القداسات البروتستانتية[2].

وهنا لا بد من ذكر تلك الأحداث العصيبة التي كان لها أكبر الأثر في نظرة سانتيانا (التشاؤمية)، تجاه الحياة الإنسانية وبخاصة الحياة الأمريكية. منها وفاة ابن عمته أنتونيتا (Antonita) الذي كان يعيش تحت كنف والد سانتيانا في أسبانيا، حيث إن صرخات الحزن والأسى، وملامح هذا الطفل الميت الذي كان يشبه المرمر الأخضر (Green Alabaster) وهو ينظر إلى سانتيانا الصغير عند موته، فقد كان كما يقول سانتيانا عنه: "طفلاً شديد الجمال لا بد أن يعيش". (too beautiful to be alive)، فموت أنتونيتا جعل سانتيانا يشعر بهجر أمه له، كما جعله يشعر بنظرة تشاؤمية تجاه الحياة منذ البداية، حتى أصبحت الأشياء بعد ذلك في منتهى الصعوبة[3].

---

(1) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 23.

(2) Ibid: p. 24.

(3) Ibid: p. 22.

أما الواقعة الثانية، فهي أن سانتيانا أصيب بصدمة شديدة ومفجعة عندما علم أن صديقه سانبورن (Sanborn) قد أصابه مرض الجنون، وفي عـــام 1889 قـــام بقطع رقبته في الحمام. وهنا يشير الواقع إلى أن العديد من الشباب الذين تخرجـــوا من جامعة هارفارد قد كانت نهايتهم مبكرة بالموت العاجل، وهذا الحدث كـــان يبدو لسانتيانا علامة للفشل في الحياة الأمريكية، التي لا تقدم أي هدف ثقـــافي أو أي حساسية للشباب الأمريكان[1].

أما عن المراحل التعليمية لسانتيانا، فقد التحق في البدء بمدرسة مجانية لتعلـــيم الأولاد الفقراء، ثم بعد ذلك التحق بمدرسة بوسطن اللاتينية، حيث قضى بها ثماني سنوات كانت من أخصب سنوات عمره المديد، كما كانت سنوات النجـــاح[2]، وبعدها التحق بكلية هارفارد. وبعد تخرجه من كلية هارفارد، درس في ألمانيا لمدة سنتين[3]. وفي عام 1888 عاد سانتيانا إلى جامعة هارفارد ليكمل دراساته العليـــا تحت إشراف جوزايا رويـــس (1855–1916) (Josiah Royce)، وقـــد أكمـــل رسالته للدكتوراه في الموضوع الذي تبناه بحماس تحت عنـــوان[*] "نســـق لـــوتزه الفلسفي"[4]. وبعدها عُيّن سانتيانا بالجامعة نفسها محاضرًا لمدة تســـع ســـنوات، فأستاذًا مساعدًا لمدة تسع سنوات أخرى، فأستاذًا لكرسي الفلسفة بالجامعة بعـــد موت أستاذه جوزايا رويس، وظل يشغل هذا المنصب حتى غادر هارفـــارد ســـنة 1912[5]، وكان عندئذ قد أوشك على الخمسين من العمر[6].

وهنا يصف سانتيانا تلك الحالة التعليمية التي مر بها في جامعة هارفارد، حيث رأى أن البدايات السيئة له كطالب في جامعة هارفارد، قد تم اختتامهـــا بنهايـــة

---

(1) Ibid: p. 25.

(2) Ibid: p. 25.

(3) Frederick A. Olafson: George Santayana, in: the Encyclopedia of Philosophy, Edited by, Paul Edwards, vol VII, Macmillan Reference, New York, 1996. PP, 282, 283.

(*) "Lotze`s System Of Philosophy".

(4) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 26.

(5) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 19.

(6) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 153.

مشرفة، فيقول عن ذلك: "على الرغم من درجاتي المتوسطة في بعض المـواد، إلا أنني حصلت على درجة البكالوريوس والماجستير من نفس الجامعة، حيث اعتقـد أساتذتي أن موهبتي التأملية وفهمي وإدراكي للفلاسفة العظام جعلني أتبوّأ المقـام الأول في الجامعة"[1].

وعندما كان سانتيانا هو الفيلسوف الكثير التحوال والترحال، فقد كان غير راضٍ عن أن يعمل في مهنة التدريس في جامعة هارفارد، فإذا كـان قـد أحـب الدراسة لذاتها، إلا أنه كره أن يكون مدرسًا[2]، فتراه يقول عن نفسه إنه اضـطر إلى مهنة التدريس لأنه لم يجد صنعة أخرى يشتغل بها[3]. وقد كتب فيمـا بعـد قائلاً: "كنت أكره أن أكون مدرسًا"[4]. فعلى الرغم من قدرته على القراءة باللغة اللاتينية واليونانية والفرنسية والإيطالية والألمانية، إلا أنه لم يكن يتقن هذه اللغات بشكل كبير[5].

هكذا نظر سانتيانا إلى تدريسه بالجامعة كنظرته إلى الواجب الكريه، الذي لم يكن منه بد ليعيش أولاً، أو لكونه وسيلة ليدعم موقفه المالي في رحلاته الكـثيرة والمتعددة إلى خارج أمريكا. كما كان يدّخر بعض الأموال لكي تُعينه فيما بعـد على حياة العزلة وتقاعده عن التدريس الذي كان متوقّعًا[6].

ولقد زار سانتيانا إنجلترا عدة مرات في عام 1896، حيث أظهر حبه وعشقه الشديد لهذه البلدة، كما كان على علاقة قوية بها، حيث كان يشعر دائمًا بعاطفة جياشة نحو التطورات الفلسفية هناك، فقد أقام علاقات واتصالات كـثيرة مـع برتراند رسل (Bertrand Russell)، حيث يبدو أن رسل هو الرجل الإنجليـزي الأول الذي قابله سانتيانا عندما أرسل إلى جامعة أكسـفورد، كمـا زار رسـل

---

(1) G. Santayana: persons and places, op. cit, p. 253.

(2) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 21.

(3) زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1963، ص 118.

(4) هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون- من سقراط إلى سارتر، ترجمة/عثمان نويـه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص 473.

(5) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 6.

(6) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 21.

الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1886، حيث زار هارفارد لبضعة أيام وقدمه أحد الأشخاص لزيارة سانتيانا، ثم كوّن سانتيانا عنه انطباعات من منظور أن رسل مستمع جيد، وقد استمرت صداقتهم الحميمة حتى مات سانتيانا. ولقد أظهره سانتيانا في إحدى رواياته وهي **البيوريتاني الأخير** (The Last Puritan) تحت اسم جيم دارنلي (Jim Darnley)، وهو الاسم الحركي والمستعار للورد جيم الذي اعطاه سانتيانا إياه لصديقه رسل[1].

كما يبدو أن سانتيانا كان على علاقة أقل سعادة مع الفيلسوف الإنجليزي جورج إدوارد مور (G. E. Moore)، كما استمتع أيضًا بمناقشاته مع ماكتجارت (Mctaggart) الذي أصبح صديقًا حميمًا له، على الرغم من كونهم فلاسفة عظامًا لاتجاهات فلسفية مختلفة[2].

ولم يكن سانتيانا راضيًا بتلك البلدة التي اختارها، فقد لطف العلم روحه وأرهف الشعر إحساسه، فقد كان شاعرًا وفيلسوفًا. كما عانى من صخب الحياة الأمريكية المدنية، فاتجه بالغريزة إلى بوسطن، وكأنه أراد أن يكون قريبًا من أوروبا[3]. وقد تزايد بغض وكراهية سانتيانا للحياة الأمريكية بصفة خاصة، وذلك عند وفاة والدته في عام 1911[4].

لم يكن سانتيانا يمارس الألعاب الرياضية التي كان يمارسها الصبية الآخرون في طفولته، وإنما كان يستمتع بمشاهدة تلك الألعاب من خلال الصفوف الجانبية، وفي ذلك يقول عن نفسه: "لقد كنت الطفل الوحيد الذي لم يمارس الألعاب الرياضية، فكنت أجلس في المنزل طوال فترة النهار والمساء للقراءة أو الرسم، وبالأخص كنت منهمكًا في أي شيء أجده من كتب الدين أو الفن المعماري أو حتى كتب الجغرافيا"[5].

---

(1) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 26.
(2) Ibid: p. 26.
(3) Will Durant: Outlines of Philosophy, Ernest Benn, Ltd, London, 1962, p. 418.
(4) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 27.
(5) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 6.

ولكن إن لم يكن فيلسوفنا يمارس الألعاب الرياضية، فإنه كان لـــه شـــغف خاص بكرة القدم، فالمباراة كانت عنده بمثابة قصيدة مليئة بالحياة، وقد كتـــب في هذا يقول: "هنا على أرض الملعب، ذات المساند العريضة، بعيدًا عن المدينة، حيث لا يظللك إلا السماء ولا يحيط بك من بعيد إلا التلال، وحيـــث الريـــاح دائمـــة الهبوب، يضيف الصراع على الكرة جمالاً على جمال الطبيعة.. هنا تلمع فضـــائل الأبطال في صورة مصغرة، وتعود إليك النشوة الساذجة التي كانت تميـــز العـــالم القديم وكأنك في حلم"[1].

وعلى النقيض من وليم جيمس (1842–1910) William James، الـــذي كان لاعبًا إيجابيًا في المباراة، كان سانتيانا يفضل أن يبقى مشاهدًا سلبيًا، إلا أنهما اشتركا أساسًا في معتقد واحد، فعندهما أنه من الخير أن تمرن عضلات جســـمك لتشترك في نضال مفيد للصحة لكنه شريف، وأن تطهر نوافذ روحك، لتتمكن من مشاهدة منظر شامل واضح لجهاد الحياة خلال العصور[2].

ولذلك كان سانتيانا قليل الاهتمام بما يأخذ به المجتمع من أسباب الترفيه، فلم يتزوج قط، مع أنه كان على الدوام يتحدث إلى السيدات، لكنه لم يراقصهن أبدًا؛ لأنه لم يكن يعرف الرقص، ويقول في ذلك: "لقد كنت أحب سيدات بوســـطن وأستمتع بالحديث إليهن، فهن قد سافرن كثيرًا، وقـــرأن وتـــثقفن أكثـــر مـــن الرجال"[3].

ويُروى عنه أنه ذات يوم، بينما كان في غرفة المحاضرة يلقي دروســـه علـــى طلابه، حانت منه التفاتة إلى خارج النافذة، وأطال النظر، وكان الطقـــس بـــاردًا ممطرًا، ثم استدار إلى طلابه قائلاً لهم: "إنني على موعد مع الربيع"[*]. فخرج مـــن قاعة الدرس بخطوات سريعة ولم يعد بعدها أبدًا[4]، فسافر إلى أوروبا حيث أقـــام

---

(1) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 384.

(2) المرجع السابق: ص 385.

(3) هنرى ودانالي توماس: المفكرون: من سقراط إلى سارتر، مرجع سابق، ص 470.

(*) "I have a date with spring".

(4) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 24.

حينًا في أكسفورد (وكان ذلك إبان الحرب العالمية الأولى)، وحينًا أخر في روما، وبين الحينين أخذ يتنقل هنا وهناك في ربوع أوروبا[1].

ولقد قضى سانتيانا ما بقي من عمره بصفة رئيسية في الفنادق، أو في زياراته لصديقه سترونج (Strong)، أو في زياراته إلى أخته. وعند نشوب الحرب العالمية الأولى عام 1914، أجبر سانتيانا على أن يمكث في إنجلترا[2]. وفي عام 1920 بلغ سانتيانا السابعة والخمسين من عمره، واستقر حينئذ في فندق بروما، حيث الجمال والطبيعة الخلابة، وكذلك الحياة الهادئة البعيدة عن الإزعاج والاضطرابات، لذلك قضى في هذا الفندق فترة طويلة مما تبقى من عمره[3].

وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية عام 1939 كان سانتيانا قد بلغ من العمر اثنين وسبعين عامًا، انتقل ليعيش في بيت من بيوت العجزة والمسنين، تاركًا الحياة في الفنادق، وذلك لارتفاع أسعارها. كما كان في حاجة إلى من يقوم برعايته وذلك لكبر سنه[4]. وفي 14 أكتوبر 1944 انتقل سانتيانا إلى روما ليعيش داخل مصحة (عيادة) يديرها مجموعة من الرهبان الكاثوليك، حيث عاش ومات فيها بعد إحدى عشرة سنة من دخوله. ولكن الأمر العجيب هنا أن ترتيبات جنازته ودفنه كانت غير عادية، حيث إن المصحة التي كان يعيش فيها فيلسوفنا كانت تستقبل دائمًا ضيوفًا لهم مكانة عالية وقدر رفيع، من حيث الاهتمام بهم داخل بيئة معيشية مناسبة، ولكن عندما مات سانتيانا بداء السرطان في 26 سبتمبر لسنة 1952، قبيل بلوغه التاسعة والثمانين بأشهر قليلة، طلب أن يُدفن في أرض غير مقدسة، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أساس تنشئة سانتيانا الطبيعية، ولكن كانت المقبرة الوحيدة غير المقدسة في ذلك الوقت هي مقبرة للمحرمين، لذلك رفضت القنصلية الأسبانية بروما أن يُدفن سانتيانا في ذلك المكان بعد موته، وخصصت له القنصلية مكانًا بالأوبرا الأسبانية، حيث إنه المكان المناسب ليكون

(1) زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، مرجع سابق، ص 119.

(2) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 27.

(3) Ibid: p. 27.

(4) Ibid: p. 27.

مثوىً ومدفنًا للفيلسوف، وقد تحول هذا المكان بعـــد ذلـــك إلى مكـــان أثـــري وتذكاري لذلك المواطن الأسباني الباهر[1].

ثانيًا: مؤلفات سانتيانا[*]

(1) شيء مختلف تمامًا (1884).

Quite Another things.

(2) قصائد أسبانية (1886).

Spanish Epigrams.

(3) السوناتا (1886). وهي قصيدة قصيرة تتألف من 14 بيتًا.

Sonata.

(4) نسق لوتزة الفلسفي (1889). موضوع سانتيانا لنيل درجة الـــدكتوراه في الفلسفة.

Lotze's System of Philosophy.

(5) الموقف الحالي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية (1892).

The Present Position of The Roman Catholic Church.

---

(1) Stanford Encyclopedia of Philosophy, at. http://plato.stanford.edu/entries/santayana (02/06/2008).

(*) قمت بجمع هذه المولفات من خلال عدة مصادر، ولكن قمت بترتيبها ترتيبًـــا زمنيًـــا حسب تأليف سانتيانا لهذه الكتابات، كما أنني لم أفصل فيها بين الكتابات الأدبية، أو الشعرية والفلسفية، مؤكدًا أن سانتيانا كان يكتب الشعر بعقل الفيلسوف، كما كان يكتب الفلسفة بروح الشاعر، وهذه هي مصادر تلك الكتابات.

- Shohig Terzian: Writing of George Santayana, in The Philosophy of George Santayana, edited by, p. A. Schilpp, Tudor Publishing Company, New York, 1951, pp. 611:665.
- K. p. Skowronski; Santayana and America. Values, Liberties, Responsibility, Publishing, UK, 2007, pp. XIV: XV
- Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, pp. 233: 225.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, at. http://plato.stanford.edu/entries/santayana

(6) عند الظهيرة (1892).

At Noon

(7) سوناتات وأشعار أخرى (1894).

Sonnets and other Verses.

(8) الإحساس بالجمال: تخطيط لنظرية في علم الجمال (1896).

The Sense of Beauty: Being the Outlines of Aesthetic Theory.

(9) الشيطان: مأساة لاهوتية (1899).

Lucifer: A Theological Tragedy.

(10) تفسيرات في الشعر والدين (1900).

Interpretation of Poetry and Religion.

(11) أغنية لكارمل وقصائد أخرى (1901).

A Hermit of Carmel and Other poems.

(12) ماهية علم الجمال "الأستطيقا" (1904).

What is Aesthetics?

(13) حياة العقل أو أطوار التقدم الإنساني (1905).

The life of Reason, or the Phases of Human Progress.

وينقسم إلى:

أ- العقل في الحس المشترك (1905).

Vol. I: Reason in Common Sense.

ب- العقل في المجتمع (1905).

Vol. II: Reason in Society.

ج- العقل في الدين (1905).

Vol. III: Reason in Religion.

د- العقل في الفن (1905).

Vol. IV: Reason in Art.

هـ- العقل في العلم (1906).

Vol. V: Reason in Science

(14) – ثلاثة فلاسفة شعراء (1910). "لوكريتيوس، دانتي، جوته".

Three Philosophical poets "Lucretius, Dante, and Goethe"

(15)– النسق في المحاضرات (1910).

System in Lectures.

(16)– مقدمة لكتاب اسبينوزا في الأخلاق (1910).

Introduction in Spinoza Ethics.

(17) – التقاليد القديمة في الفلسفة الأمريكية (1911).

The Genteel Tradition in American philosophy.

(18) – نوافذ المذهب (1913).

Winds of Doctrine.

(19) – بعض المعاني لكلمة يكون (1915).

Some Meaning of The Word is.

(20) – الأثرة في الفلسفة الألمانية (1916).

Egotism in German philosophy.

(21) – الرؤية الفلسفية في أمريكا (1918).

Philosophical Opinion in America.

(22) – المعرفة الرمزية والمعرفة الحرفية (1918). "كتاب مشترك مع علم النفس".

Literal and Symbolic Knowledge.

(23) – ثلاثة براهين في الواقعية (1920).

Three Proofs of Realism.

(24) – شخصيات وآراء في الولايات المتحدة (1920).

Character and opinion in the United States.

(25) – مناجيات في إنجلترا والمناجيات الأخيرة (1922).

Soliloquies in England and Later Soliloquies.

(26) – النزعة الشكية والإيمان الحيواني (1923).

Scepticism and Animal Faith.

(27) – قصائد مختارة: للمؤلف والمراجع (1923).

Poems; Selected by Author and Revised.

(28) – ما لا سبيل إلى معرفته "المجهول" (1923).

The Unknowable.

(29) – النـــزعة الطبيعية الميتافيزيقية عند جون ديوي (1925).

Dewey's Naturalistic Metaphysics.

(30) – محاورات في ليمبو (1926).

Dialogues in Limbo.

(31) – عوالم الوجود (في أربعة أجزاء) (1927–1940).

Realms of Being.

أ – عالم الماهية (1927).

Vol. l: The Realm of Essence.

ب – عالم المادة (1930).

Vol. ll: The Realm of Matter.

ج – عالم الصدق (1938).

Vol. lll: The Realm of Truth.

د – عالم الروح (1940).

Vol. IV: The Realm of Spirit.

(32) – الأفلاطونية والحياة الروحية (1927).

Platonism and the Spiritual Life.

(33)– خلاصة آرائي في الفلسفة الأمريكية المعاصرة (1930).

A Bripf history of my opinions in contemporary.

(34)– بعض التحولات في الفلسفة الحديثة (1933).

Some Turns of Thought in Modem Philosophy.

(35) – الدين النهائي (1934).

Ultimate Religion.

(36) – البيوريتاني الأخير (1936). "مذكرات في شكل رواية".

The Last Puritan: A Memoir in The Form of A Novel.

(37) – اعتراف عام (1940).

General Confession.

(38) – دفاع عن نفسي (1940).

Apologia Pro Mente sua.

(39) – أشخاص وأماكن (1943). "الجزء الأول" السيرة الذاتية.

Persons and places: The Background of My Life.

(40) – الفترة الوسطى (1945). "الجزء الثاني" أشخاص وأماكن.

The Middle Span: Vol. II, Persons and Places.

(41) – العالم جمهوري (1953). "الجزء الثالث" من أشخاص وأماكن.

My Host The world: Vol III, persons and places.

ثالثًا: مصادر فلسفة سانتيانا

يعد تتبع الخلفية الفلسفية لمعرفة مصادر فلسفة سانتيانا من الأمور الشاقة والمعقدة معًا، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، يمكن إيجازها فيما يلي:

السبب الأول: يكمن في أن سانتيانا بدأ أولى كتاباته بنظم الشعر[1]، فعلى الرغم من كونه أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد، إلا أنه لم يكتبْ مؤلفاته الأولى بوصفه فيلسوفًا، وإنما كشاعر مولع ببعض صور الجمال والحكمة[2]. والدليل على ذلك كما يقول سانتيانا أنه بدأ كتابة الشعر في سن الخامسة عشرة أو السادسة عشرة، أي قبل فوزه بالجائزة الشعرية للقصيدة[3]. حيث أكد سانتيانا على ذلك بقوله: "أما عن تذوق الشعر، فقد تلقيته من أستاذ إنجليزي عظيم وجميل في فكره، هو السيد بيرون جروتشه (Mr. Byron Groce)، حيث غرس في عقلي هذه

---

(1) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 133.

(2) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 323.

(3) G. Santayana: persons and places, op. cit, p. 17.

التأثيرات الدقيقة في طفولتي، وقد امتدت هذه المؤثرات إلى العائلة"[1].

وبعد ذلك وفي متوسط هذا العمر كتب سانتيانا أولى قصائده، وفاز بجائزة شعرية عن قصيدة كتبها تمتلئ بالعواطف البيرونية الجياشة، فضلاً عن عبارات التشاؤم والأسى، كما احتوت القصيدة على وصف فضل الليل على النهار[2]. حيث قام سانتيانا حينها بترجمة القول المأثور عن يوربيديس (Euripides) في عبارته الشعرية: "إنه ليس من الحكمة أن تكون فقط حكيمًا". فكما يقول سانتيانا: "إن هذه المقولة الشعرية أعطتني جملة المشاعر والأحاسيس، بل أعطتني الموسيقى الشعرية التي بنيت عليها القصيدة المكونة من أربعة عشر بيتًا"[3].

لذلك نجد الروح الشعرية قد اختلطت بالأفكار الفلسفية في معظم كتابات سانتيانا، لذا كان حقًا علينا أن ندعوه بالشاعر الفيلسوف أو كما قال عنه ا. وولف: إن سانتيانا هو أكبر شاعر فيلسوف تفخر به أمريكا اليوم، وفلسفته هي فلسفة الشعر والجمال والدين[4].

السبب الثاني: يكمن في كون فلسفة سانتيانا تضرب بجذورها في الماضي البعيد، وأعني به الحضارات الشرقية القديمة، وبخاصة الفلسفة الهندية عند بوذا، حيث يرى جي. جي. كلارك أنّ الفيلسوف الأمريكي جورج سانتيانا قد أعطى للفلسفة الهندية كثيرًا من الاهتمام، ومن ثم كان "أهم متلقّ أصيل لجماع الفلسفة الهندية"[5]، وخاصة في فلسفة سانتيانا الأخلاقية.

ويتمثل الأثر الرئيسي في اهتمام سانتيانا بالفلسفة الهندية والبوذية في اهتمامه بفلسفة "الفيندانا الهندية"، حيث تهيأت له الفرصة ليؤسس نقطة ارتكاز مرجعية خارج الفلسفة الغربية، ويستعين بها ليوضّح آراءه في الميتافيزيقيا، وبدت الفلسفة

---

(1) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 6.

(2) Richard Butter; the Mind of Santayana, op. cit, pp. 15:16.

(3) G. Santayana: persons and places, op. cit, p. 241.

(4) ا. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة/أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 222.

(5) جي. جي. كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ترجمة/شوقي جلال، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 346، 2007، ص 187.

البوذية واضحة بخاصة في كتابات سانتيانا عن الأخلاق، حيث أراد أن يُنشئ "أخلاقًا ما بعد العقلانية" (Post - Rational Morality). والتي كشفت عن نواقص النزعة الأنانية، وأكدت بدلاً من ذلك على قيم التوازن الباطني والتعاطف مع الآخرين[1]. ولم يقتصر الأمر عند الحضارات الشرقية القديمة فقط، بل امتد التأصيل إلى داخل الفلسفة اليونانية، حيث صنع سانتيانا لنفسه بشكل فلسفي ونقدي الرؤية الخاصة في الحياة على طريقة كل من أرسطو والتقاليد اليونانية القديمة، وذلك من أجل فهم وإدراك الحياة على أساس من التقدير والتقييم العقلاني للقيم بوجه عام[2].

وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أصالة الفكر الهندي القديم، بل يدل على أن الأساس الذي نبعت منه القيم الغربية بوجه عام، والقيم الأخلاقية بوجه خاص، هو الأفكار الشرقية القديمة، وهذا ما أكدت عليه فلسفة سانتيانا، كما أكد سانتيانا على نظرية مهمة جدًّا، وذلك بوصفه فيلسوفًا غربيًّا، ألا وهي تهافت نظرية المعجزة اليونانية أمام الأفكار الشرقية القديمة، حيث إنه إذا كان هناك تأصيل لفلسفة سانتيانا لدى اليونان، فإن هذا التأصيل قد اقتصر على فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو في القيم، وفلسفة ديمقريطس الطبيعية، ولم يتدرج إلى الفلسفة اليونانية بوجه عام.

ومن جانب آخر، قام أحد الباحثين ويُدعى سوليفان (Celestine J. Sullivan) ببحث ليعرض فيه "ميراث سانتيانا الفلسفي" (Santayana's Philosophical Inheritance). فقام فيه بعرض جميع المصادر الأساسية التي استقى منها سانتيانا فلسفته، ورأى سوليفان أن فلسفة سانتيانا تنبع من المثالية اليونانية، والمادية، والنزعة الشكية، أما النزعة الروحانية فقد جاءت إلى سانتيانا من فلاسفة القرون الوسطى والأفلاطونية المحدثة، وكذلك الفلسفة الهندية، وعليها كما يقول سوليفان تبدو فلسفة سانتيانا حافلة بالتقليد كفلسفة جون ديوي (1859–1952)

---

(1) المرجع السابق: ص 188.

(2) Guy. W. Stroch: American Philosophy from Edwards to Dewey, an Introduction, van Nostrand Reinhold Company, New York, 1968, p. 191.

John Dewey في التعبير عن المزاج المعاصر[1]. في حين أن سانتيانا لا يوافق أن تكون معظم فلسفته حافلة بالتقليد، أو المؤثرات اليونانية، أو غيرها من المؤثرات التي ذكرهـا سوليفان، فقد أكد سانتيانا على ذلك بقوله: "إن فلسفتي ربما ينظر إليها على أنها مـن صنع هذه التقاليد المختلطة والمتنوعة، أو على أساس أنها عبارة عن محاولـة للنظـر في التقاليد المختلفة، من حيث وجود هذه الحريات المتعددة بشكل عادل ومفهوم. فأنا لا أؤكد أن ذلك هو أصل وأساس نسقي الفلسفي، فعلى كل حال فإن صـدق هـذه القضية ربما يكوّن سؤالاً آخر، وهو إلى أي مدى كانت فلسفتي بعيـدةً عـن تلـك المؤثرات؟ وما الكيفية التي كنت أحيا من خلالها؟"[2].

ويشير سانتيانا إلى حقيقة مهمة، وهي الحقيقة العظمى التي تأثر بها سانتيانا في فلسفته بوجه عام، وكانت بالنسبة له شعاع الضوء الذي به رأى العـالم، وهـي ذلك الأثر العميق الذي خلفه والده له وهو إيمانه بالاتجاه المادي والشعر ورفـض الدين عن طريق استخدام الشك في التفكير، فيقول سانتيانا عنـه: "لقـد درس والدي الدولة والقوميات، وكتب كتابًا صغيرًا عن جزيرة ميندانور (Mindanao). كما أبحر وطاف حول العالم ثلاث مرات في سفن الإبحار التي كانت موجودة في هذا الوقت، وقد زار عن طريق الصدفة إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وتأثر كثيرًا بالطاقة الهندسية والتقدم العلمي الذي كان منتشرًا في تلك البلدان، ولكـن شغفه وحبه العميق كان لروعة الاتجاه المادي، ومع ذلك كان لديه عقـل شـاك ومتقلب تجاه رؤيته وتمييزه للأشياء"[3].

وعندما تحدث سانتيانا عن تفضيله للفلاسفة اليونانيين أشـار إلى الفلسـفة الطبيعية عند ديمقريطس، وفلسفة أفلاطون الأخلاقية، وأقر سانتيانا بأنه يدين إليهم بالفضل في تشكيل فلسفته الخاصة[4]. كما صرح سانتيانا بأن المدافعين عن الحياة

(1) Celestine J. Sullivan: Santayana's Philosophical Inheritance, in: The Philosophy of George Santayana, edited by, P.A. Schilpp, Tudor Publishing Company, New York, 1951, p. 65.

(2) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 3.

(3) Ibid: p. 4.

(4) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 36.

والطبيعة هم الفلاسفة الأوائل (الهنود Indians وفلاسفة اليونان الطبيعيين معًـــا). وقد كانت أفكارهم أكثر وضوحًا عند اسبينوزا في قضيته الرئيسية الخاصة بالعلاقة بين الإنسان وروحه والكون[1]. كما أعجب سانتيانا بفلسفة ديفيد هيوم، مما دعا بالمر (Palmer) (أحد أساتذة سانتيانا في هارفارد) أن يقول عن سانتيانا إنه يحتفظ بهيوم داخل عظامه[2].

أما هربرت سبنسر (Herbert Spencer) فيقول عنه سانتيانا: "لم أتعلم منه أي شيء، ولكنني وافقته في نـــزعته الطبيعية أو المادية، وذلك لأننا بدأنا معًا بالافتراض الأدنى للإدراك والفعل، حيث قد اتفقت مع وليم جيمس في نظرية سبنســـر عـــن التطور، والتي هي عبارة عن مجموعة من الكلمات أو عبارة عن تعميمات متباعـــدة، من حيث إن بعض الأشياء ربما في وقت ما قد تقدم وتفترض لنا"[3].

أما هنري توماس فيرى أن فلسفة سانتيانا تكشف عن مزيج عجيـــب مـــن الأفلاطونية، والإلحاد، والكاثوليكية. ومن العجيب أنه يدمج خيوط فكرة الثلاثـــة هذه (والتي يبدو أنه لا يمكن التوفيق بينهم) في نســـيج واحـــد متماســـك مـــن الحكمة[4].

السبب الثالث: يبدو في تلك الفترة الوسطى التي قضاها ســـانتيانا دارسًـــا ومدرسًا في أمريكا، حيث ظل سانتيانا في أمريكا أربعين سنة من الطفولـــة حـــتى بلوغه متوسط العمر، تعلم هناك فيما بين رياض الأطفال والمدارس العامة، والتحق فيها بالكلية والجامعة. كما كتب فيها أحد عشر من كتبه، واكتسب سانتيانا قوة كمعلم للفلسفة حتى بلغ الخمسين من العمر، وفيها تقاعد عن التعلـــيم في ينـــاير 1912، وترك شواطئ أمريكا و لم يعد إليها مرة أخرى[5].

---

(1) Ibid: p. 38.

(2) G. Santayana: persons and places, op. cit, p. 248.

(3) Ibid: p. 242.

(4) هنري توماس: أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم؟ مرجع سابق، ص 387.

(5) Baker Brownell: Santayana, the Man and the Philosopher, in the Philosophy of George Santayana, edited by, p. A. schilpp, Tudor Publishing company, New York, 1951, p. 51.

وقد بدأت الخلفية الفلسفية لسانتيانا تتكون في تلك الفترة، حيث درس في هارفارد على يد جيمس فلسفة تين[*] (Taine) خاصة كتابه في الذكاء، ونظريات كل من لوك وباركلي وهيوم وسبنسر. كما قرأ عليه جيمس مخطوط كتابه **مبادئ علم النفس** *Principles of Psychology*. يقول سانتيانا عن براجماتية جيمس: إنني لم أستطع قبول حديث جيمس عن الصدق، حيث كانت براجماتيته مجرد نزعة تجريبية خالصة. وعلى الرغم من ذلك هزت العالم بأجمعه، وذلك على الرغم من أنه يقول عن جيمس إن ما تعلمته منه ربما كان أشياء لم يعلّمْها جيمس لأحد، ولكني استوعبتها مما كنت أنهله من روحه، وطريقته التي كان يُعلّم بها[1].

أما عن رويس، فإن سانتيانا يقول عنه إنه كان يتمتع بعقلية علمية قوية، لذلك كان مفيدًا بصفة دائمة في أفكاره، إن لم يكن لطيفًا للاستماع إليه، والسبب في ذلك كما يرى سانتيانا، هو أسلوب رويس الثقيل الجامد والتكراري، وكذلك انشغاله الرتيب بنظامه الخاص الذي لا يُطاق، وذلك مما يجعل تأثير جيمس يبدو أقوى على سانتيانا الطالب والفيلسوف من تأثير جوزايا رويس[2]. وعلى كلّ، فإن دراسات سانتيانا كانت متمركزة حول الفلسفة كما يرى اسبريج، وقد كانت فلسفة اسبينوزا الأخلاقية هي الفلسفة المفضلة إليه، كما كان

(*) فيلسوف فرنسي، ومؤرخ للأدب والفن. ولد في مدينة فوزييه (Vouziers) (في إقليم الأردن Ardennes بشمال شرق فرنسا) في 21 أبريل سنة 1828، وتوفي في باريس في 5 مارس سنة 1893. واتسع ميدان نشاطه في التأليف، فأصدر في سنة 1853 كتابًا عن "لافونتين وخرافاته"، وفي سنة 1856 كتابًا عن "تيتوس لفيوس المؤرخ الروماني الكبير"، وفي عام 1864 أصدر كتاب "تاريخ الأدب الإنجليزي" (في 3 أجزاء)، وبذلك استقرت مكانته مؤرخًا للأدب وصاحب نظرية في تفسير الإنتاج الأدبي، مفادها أن الأدب حاصل عوامل ثلاثة: الجنس، والوسط، واللحظة. أما في الفلسفة فله أولا كتاب "الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر" سنة 1857، ثم كتابه الرئيسي في الفلسفة ألا وهو "في العقل" سنة 1870.

انظر عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 432.

(1) ت. ل. س. سبريدج: الصورة المميزة في الفلسفة الأمريكية، بحث منشور في كتاب: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد بيتر كاز، ترجمة حسني نصار، مراجعة مراد وهبه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983م، ص 402.

(2) Richard Butler: the Mind of Santayana, op. cit, p. 30.

الأستاذان اللذان قاما بعنايته هما جوزايا رويس ووليم جيمس، ولكن لم يشعر سانتيانا بأي عاطفة نحو فلسفة كل من هذين الأستاذين، ولكن بواسطتهم قد بدا أنه تأثر بهما تأثرًا ملحوظًا[1].

وفي اعتراف سانتيانا بفضل وليم جيمس في تكوين عقليته الفلسفية والفكرية يقول: "إن ما تعلمته من جيمس ربما كان تلك الأشياء التي لم يعلمها جيمس لأحد، ولكنني شربت منه تلك الروح الفكرية، كما استوعبت تلك الخلفية التي كان يعلم بها طلابه ومريديه"[2].

وعلى ذلك يمكن القول إن سانتيانا كوّن مع أستاذيه وليم جيمس وجوزايا رويس في أمريكا نوعًا من وحدة التأصيل التي تشير إلى ملحمة رائعة، لا في تاريخ الفلسفة الأمريكية فقط، بل في تاريخ الفلسفة الغربية أيضًا. هؤلاء هم فلاسفة هارفارد، الذين ظهروا في عصر تميز باضطراب التطور: وليم جيمس، وجوزايا رويس، وجورج سانتيانا[3].

رابعًا: نزعة سانتيانا الطبيعية

إن الاهتمام بالطبيعة ليس وليد الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين، فإذا كان الفيلسوف محل الدراسة يعد إمام النزعة الطبيعية في القرن العشرين، إلا أنه لم يكن هو أول من صاغ للفلسفة الواقعية أساسًا طبيعيًّا، حيث أشار سانتيانا بنفسه إلى أن الفلسفة اليونانية كانت تؤمن بالطبيعة والسياسة أكثر من إيمانها بالروحانيات، ولم يتيسر للفلسفة اليونانية حتى الآن أن تتحول إلى هذا الندم المتعالي الذي لعب دورًا كبيرًا في الفكر الهندي القديم، كما وجد ذلك الندم الترنسندنتالي بعد ذلك في التأملات المسيحية[4]. وقد أشار سانتيانا إلى الفلسفة

---

(1) Timothy L. S. Sprigge: Santayana, op. cit, p. 26.

(2) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 15.

(3) ت. ل. س. سبيريدج: الصورة المميزة في الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 393.

(4) G. Santayana: Apologia Pro Mente Sua, in: the Philosophy of George Santayana, edited by, p. A. Schilpp, Tudor Publishing company, New York, 1951, p. 509.

اليونانية قبل سقراط، حيث توصل الفلاسفة اليونانيون بشكل تقليدي إلى حقيقة الفلسفة الطبيعية، والتي تم تأسيسها وإعادة بنائها متأخرًا على يد اسبينوزا، وكذلك العلم الحديث، فالفلاسفة الطبيعيون كما يقول سانتيانا يتنازعون فيما بينهم؛ وذلك بسبب كونهم مرتبطين في مهمة إدراك ذلك الموضوع الذي لم يتحدد بعد، فهم حتى الآن ما زالوا يرسمون ويتصورون البناء والتاريخ لذلك العالم الطبيعي الذي يحيا فيه كل واحد منهم[1].

ولقد أكد سانتيانا على أن أي دراسة أو وصف للأشياء الطبيعية في مستواها الخاص عبارة عن دراسة أو وصف للمادة، وأن أي فلسفة لكونها مادية تماثل فلسفتي، حيث تعتبر دراسة أو علمًا للطبيعة، فهي تعمل على درجة عالية من الكفاءة[2]. ولهذا السبب كما يقول سانتيانا، استخدمت كلمة النزعة الطبيعية عوضًا عن كلمة النزعة المادية؛ وذلك لأعبر عن معتقداتي الأساسية، ولكن كلمة النزعة الطبيعية تبدو انفتاحية أكثر من اللزوم، حيث تستخدم كتعبير عن المراوغة السيئة، فالنزعة الطبيعية ربما تشمل في داخلها النزعة السيكولوجية، أو ربما تعني فقط إحدى الاهتمامات الأخلاقية أو إحدى النظريات المنطقية المتاحة للتفكير المطلق، أما مصطلح المادية فإنه يبدو لي أكثر أمانًا لأنه أكثر دقة[3].

ويشير سانتيانا إلى أن كلمة الطبيعة أحيانًا تكتب بحروف كبيرة كما لو كانت الطبيعة تمثل العنصر الإلهي أو العنصر الشخصي، ففي الفلسفة القديمة والإدراك العام، وكذلك العادات والقوى جميعها كانت تخص الطبيعة التي تتضمن بالتأكيد خاصية أخلاقية في تكوين الشخصية. فالشعراء يمدحون الطبيعة، وعلماء اللاهوت يقومون بتكرار مناهجها الرائعة في نظام واضح، فكل هذه الأساطير عن الطبيعة تكون أساطير طبيعية، وربما توضح هذه الأساطير بشكل أفضل التقدير الكامل لماهية الطبيعة خير من العلوم الفيزيقية الدقيقة[4]. ولذلك كانت كلمة

---

(1) G. Santayana: General Confession, op. cit, p. 22.

(2) G. Santayana: Apologia Pro Mente Sua, op. cit, p. 507.

(3) Ibid: p. 508.

(4) G. Santayana: Scepticism and Animal Faith, Dover Publications, Ine, New York, 1923, PP 233, 234.

الطبيعة كلمة شعرية بدرجة كافية، حيث تقترح للإنسان الفكرة الطبيعية لأصل نشأته، كما تسيطر على وظيفته الرئيسية[1]. فإذا كانت الطبيعة هي النسخة المطابقة والنسخة العظيمة للفن[2]، فإن الطبيعة كما يقول سانتيانا: "عبارة عن لوحة فنية موجودة في الذاكرة قابلة لأنقش عليها الرسم المنظوري (Perspective) لتجربتي الشخصية"[3].

ولقد بدت النزعة الطبيعية عند سانتيانا عبارة عن نسق ونظام أولي وأساسي، أو بالأحرى نستطيع القول إن النزعة الطبيعية ليست نظامًا خصوصيًّا على الإطلاق، حيث إن الهيكل الذاتي والحتمي للمعتقدات المعقدة في الحياة الحيوانية، يجعل هذه المعتقدات لها أنظمة الفلاسفة المتنوعة من حيث أن تكون ممتدة وشاملة للبيئة الخارقة، التي تكون طبيعية بالفعل في جوهرها الخاص بها، أو تكون عبارة عن تأويلات أو تفسيرات (Interpretation) (كما عند أرسطو واسبينوزا)، أو تكون عبارة عن مجموعة استنكارات (Denials) (كما في المذهب المثالي)[4]. وعليها لا يمكن أن تكون النزعة الطبيعية أكثر رومانسية؛ وذلك لأن الطبيعة حينئذ سوف تصبح عبارة عن قصة، ولا يمكن أن تكون هي العالم[5].

وعليها أصبحت فلسفة سانتيانا فلسفة طبيعية تفسر الطبيعة بنفسها، فهو يذهب كما يذهب الفلاسفة الواقعيون إلى أن وعي الإنسان بشيء ما من أشياء العالم الواقعي دليل على وجود ذلك الشيء كما هو في ذاته خارج الذات الواعية له، فمعرفة الإنسان للشيء الذي يدركه هي صورة تمثل ذلك الشيء تمثيلاً صحيحًا، على أن الإنسان إذ يتصل بالأشياء ليدركها، فإنما يتصل بها اتصالاً مباشرًا لا تكون فيه حلقة وسطى بين الذات العارفة والشيء المعروف[6]؛ لأن

---

(1) Ibid: pp. 237, 238.
(2) Ibid: p. 236.
(3) Ibid: p. 242.
(4) George Santayana: Dewey's Naturalistic Metaphysics, in: the Philosophy of John Dewey, edited by, p. A. Schilpp, Tudor Publishing company, New York, 1951, p. 245.
(5) Ibid: p. 253.

(6) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 154.

هدف الفيلسوف الطبيعي كما يقول سانتيانا: وصف العالم منذ بدايته (Its beginning) (إن كانت له بداية)، وأن يحدد التحولات (Transformations) التي تمت فيه عن طريق التحليل وليس عن طريق التصور[1].

ولذلك يستطيع العالم في النزعة الطبيعية عند الفيلسوف محل الدراسة أن يحتوي بكل سهولة شتى الأشياء غير المادية تحت إطار وجودها المادي، وذلك مثل الكلمات والأحاسيس والمشاعر والأفكار، والتي من المحتمل أن يتم تمييزها في هذه الخبرة الإنسانية، حيث إننا غير ملزمين أو مجبرين في النزعة الطبيعية أو هذا الاتجاه المادي بأن نتجاهل هذه الأشياء غير المادية. فالخاصية الأساسية في الأشياء غير المادية أنه يمكن إدراكها عن طريق كونها أسماء أو أشكالا أو وظائف، أو لكونها عبارة عن نتائج متلازمة لتلك الأشياء المادية[2]. كما أن الكائنات الطبيعية التي تظهر في عالم الواقع من المشاعر والأحاسيس الخاصة بالإنسان الطبيعي، هي عبارة عن صورة أخلاقية لهذه الحياة الطبيعية[3]. فعلى سبيل المثال، إذا كنت أدرك هذا القلم في يدي، وهذه الورقة أمامي، فلابد أن يكون القلم والورقة موجودين وجودًا حقيقيًا لا يجوز الشك فيه[4].

فإذا سأل سائل (كما يسأل الفلاسفة) ومن ذا أدراك حين تعي مجموعة من الصفات مجتمعة، ككون القلم وشكله وصلابته بين أصابعك، أن تكون هذه الصفات قد احتمعت في شيء خارجي له وجود مفارق لوجود أفكارك الكائنة في ذهنك أنت؟ أليس كل ما تعرفه معرفة مباشرة هو خبرتك أنت التي هي في دخيلة نفسك؟ فما الذي يُسوّغ لك أن تجاوز هذه الخبرة الداخلية المباشرة لتزعم أن شيئًا خارجيًا يقابلها؟[5].

---

(1) G. Santayana; Realm of Being, one volume Edition, With A New Introduction By the Author, Charles Scribner's Sons, NewYork, 1942, p. 194.

(2) G. Santayana: Dewey's Naturalistic Metaphysics, op. cit, p. 246.

(3) Ibid: p. 246.

(4) زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، مرجع سابق، ص 120.

(5) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 155.

أجاب سانتيانا بما أسماه "الإيمان الحيواني" (Animal Faith)، وهو عبارة عن غريزة فطرية إدراكية، أو يقين تجريبـــي، أو حتى كونه عبارة عن سبب عملي[1]. ففي كيان الإنسان الطبيعي هذا "الإيمان" بأن معرفته الداخلية صورة مـــن عـــالم خارجي موجود، على اختلاف ما بين الجانبين، فالجانب الداخلي وعي وعقـــل، والجانب الخارجي مادة[2].

وقد أكد سانتيانا على ذلك الإيمان الحيواني باعتباره مصدرًا للمعرفة، حيـــث يعد عند فيلسوفنا مصدر ثقته الوحيد بهذه الحياة الطبيعية، فذلك الإيمان هو نفس الشيء الذي يُعطي للطفل الصغير الثقة والأمان تجاه والديه، أو تجـــاه الحيوانـــات الأليفة. كما أن هذا النمو العقائدي المخيف للدين الإنساني هو امتداد بهذا الشعور في أن الطبيعة هي الشخص أو مجموعة من الأشخاص في صفات ثابتة، ولكـــن في شخصيات سهلة التطويع[3]. ولا يعني ذلك أن تكون الفلسفة الطبيعية عبارة عـــن فكرة علمية، فيؤكد سانتيانا ذلك بقوله: "إن فلسفتي الطبيعية ليست فكرة علمية، بل هي اقتناع عادل جاءتني كما جاءت أبـــي من خبرة العالم وملاحظته. ويبدو لي أن غير الماديين لا يحسنون الملاحظة"[4].

فإذا كان برتراند رسل قد أخبر سانتيانا في انسجام جميل أنه يتنهد كعاشـــق للمعرفة، ويطيع كابن للطبيعة[5]، فسانتيانا يعتقد أن رسل كاد يدرك كيف يكون ذلك الإيمان وظيفة أساسية للشيء الذي أقوم بوصفه، حيث اعتقد رسل أن الإيمان الحيواني الذي ينادي به سانتيانا عبارة عن بديل سيئ للمعرفة في مبادئها، وذلـــك كما يعتقد بانفي (Banfi) أن الماهيات بديل للموضوعات غير المعروفة في نظريـــة المعرفة، ولكن الماهيات أوضح وأقرب كما يقول سانتيانا من أي شيء آخر قـــد أحتاج إلى البحث عنه أو تأكيده أو حتى احترامه. وهذا الإيمان الحيواني بعيد كل البعد عن كونه بديلاً للمعرفة، إذ إن هذا الإيمان هو مصدر للاستعلام، فبســـبب

(1) G. Santayana: Apologia Pro Mente Sua, op. cit, p. 585.

(2) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 155.

(3) G. Santayana: Scepticism and Animal Faith, op. cit, p. 234.

(4) هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، مرجع سابق، ص 471.

(5) G. Santayana: Apologia Pro Mente Sua, op. cit, p. 585.

كوني أمتلك ذلك الإيمان الحيواني، وأعتقد بأنه يوجد شيء يمكن اكتشافه أو يمكن الحصول عليه، فأستطيع أن أضع في الاعتبار أن إدراكاتي هي إدراكات للمعرفة، وأن نضع في الإطار تلك الافتراضات والتي بدون الإيمان سوف تصبح جميعها عبارة عن حدس للمعلومات والبيانات[1]. لذلك لابد من الركون إلى هذا "الإيمان الحيواني"، لكي نفرق بين حالتين مختلفتين من حالات الإدراك: أولاهما حالة نثق فيها بأن "الجوهر" (أو إن شئت فقل "الفكرة") الماثلة في أذهاننا هي كذلك متجسدة في شيء عيني خارجي، وأما الثانية وهي حالة نتعلم فيها أن "الجوهر" الماثل في الذهن ليس متجسدًا في شيء عيني خارجي، كما هي الحال في المدركات العقلية وفي التصورات الخيالية وما إلى ذلك[2].

وذلك لأن المادة بتحديدها الذاتي هي أعمق شيء في العالم. إنها أبعد شكل لكل شيء يمكن اكتشافه، فهي العالم الممكن اكتشافه بكامله في حركته الأساسية. إنها ما ينبري دائمًا أمامنا في الحس وفي الفن ويستبد بمصائرنا، وعليها يكون عندنا وجودان: وجود عيني يقابل الأفكار ذوات المسميات الخارجية، ووجود ذهني لمدلولات الأفكار الأخرى، التي نعرف أن ليس لها مسميات خارجية[3].

إن الفرق الجوهري بين الوجودين: الفكري من جهة والفعلي من جهة أخرى، هو نفسه الفرق بين ما كان أرسطو قد أسماه بالوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ فالأول وجود بالإمكان فقط، مستعد لأن يخرج إلى الفعل إذا ما توافرت الظروف المواتية، والثاني وجود متعين متجسد في أشياء واقعية، وواضح أن الموجودات الممكنة أكثر عددًا من الموجودات الفعلية؛ لأن تصور العقل للممكنات لا نهاية له ولا حدود، وأما الموجودات الفعلية فمقيدة بالواقع الكائن المتحقق، فكل موجود فعلي كان من قبل موجودًا ممكنًا، ثم تحقق[4].

إذن هناك عالمان: عالم الممكنات وعالم الأشياء المتحققة، وهذا العالم الثاني

---

(1) Ibid: p. 586.

(2) زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، د. ت، ص 204.

(3) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 156.

(4) المرجع سابق: نفس الصفحة.

مسبوق دائمًا بالعالم الأول، إذ محال على شيء أن يتحقق وجوده في العالم المادي إلا إذا كان قبل ذلك فكرة في عالم ما هو ممكن، حتى إذا ما برزت إلى الوجود الفعلي حفنة من بحر الممكنات الزاخر، كان لنا بذلك ما نسميه بـ"الحق"، فما "الحق" إلا الممكن الذي تحقق ظهوره بالفعل، ولكننا قلنا إنه كان يمكن لغيره من الممكنات أن يظهر بدل هذا الذي ظهر فعلاً وأصبح "حقًّا"، وإذن "فالحق" أمر عرضي لا تحتمه الضرورة العقلية المنطقية، وأعني بذلك أنه لم يكن هناك ما يحتم أن يظهر هذا الذي ظهر دون سواه، أي إنّ ما نصفه بأنه "الحق" كان يجوز ألا يحدث حدوثًا فعليًّا، وعندئذ كان غيره هو الذي سيوصف بأنه "الحق""(1).

ولقد أكد سانتيانا أن نزعتيه المادية في علم الطبيعة، والإنسانية في الأخلاق، تعتبر أحد أنظمة الفلسفة المتكاملة، حيث كانت تلك النزعات هي مضمون الفلسفة اليونانية قبل سقراط، تلك الفلسفة التي كانت هيلينية حقًّا، وتوافقت مع الحركة التي أنتجت أساس الأساليب اليونانية من حكومة يونانية وفن يوناني، والحركة نحو البساطة، والحكم الذاتي، والمعقولية في كل شيء من الملبس إلى الدين، وهكذا كانت فلسفة عصر النهضة الأوروبية، حيث كانت إعادة تنظيم للعلم والحرية في العصر الحديث قبل بيكون واسبينوزا (Spinoza)، بل قبل المدرسة المعاصرة بأكملها التي ترى في العلم مضمون الوقائع الحقيقية، وترى سعادة الرجال على الأرض في مثاليتها، هذا النظام يدعى بالنزعة الطبيعية(2).

ولكن، ما الدليل الذي يمكن أن يكون لوجود الطبيعة فيما تعنيه هذه الكلمة؟

يقول سانتيانا: إذا كنت أتحدث عن الكون (Universe) بشكل عام، فإنه لا يمكن أن يكون هناك دليل قاطع؛ فالكون بالطبع يجب أن يكون في كينونته الحالية، فلا يجب أن تكون له صفة أو خاصية، فالكون يجب أن يمثل فكرة الماهية، ولكن إذا أخذت الكلمة بالمعنى الكلي، فإنها ربما تعبر عن الفوضى (achaos) التي من

(1) المرجع السابق: ص ص 156، 157.

(2) G. Santayana: Three Philosophical Poets, Doubleday Anchor Books, New York, 1953, p. 13.

خلالها لا يوجد شيء يكون مقدرًا، ولا متقدمًا أو متطورًا باستمرار، والتي فيها الأجزاء تكون ذاتية حول المركز (Self- Centered)، وتكون فيها الأحداث تلقائية[1]. ومثل هذا الكون الفسيح لا يمكن أن ندعه بالطبيعة لأنه لا يعطينا الميلاد، لأنه لا يملكه، ولا يعطينا التنشئة أو التربية. إنه لا يحيطنا بأي تأثيرات ثابتة أو مألوفة لدينا، إنه لا يعطينا أي بذور لنمو شجاعتنا أو تحذيرنا[2].

أما الدلائل لوجود الطبيعة فيجب أن نسعى وراءها في مكان آخر، في المنطقة التي تُسمى بمنطقة المونادات أو الذرات، والتي تعتبر كيانًا داخليًّا لكل موناد، وفي هذه الحالة فإن المواد أو الجواهر (Substance) التي قد استخدمتها في إذعان غرائزي الحيوية، فإنها تبدو كأنها تتصرف كما لو كانت أجزاء للطبيعة[3].

ويؤكد سانتيانا نزعته الطبيعية اليونانية الأصل في قوله: "هي عبارة عن مذهب طبيعي فيما يتصل بأصل الجنس البشري وتاريخه، ووفاء في الشعور الأخلاقي ملهم من العقل، الذي يتصور به الذهن البشري الحقيقة والسرمدية، ويشارك فيهما بالفكرة"[4]. وبالتالى تصبح النزعة المادية العامة في فلسفة سانتيانا مثل أي نظام للفلسفة الطبيعية، لا تحمل معها وصايا ولا نصائح، فهي تصف العالم مجردًا، وتحيل كل ما في العالم إلى أرض مادية[5].

الخاتمة

في ثنايا الصفحات السابقة، قمت بعرضٍ عام للملامح الرئيسية لحياة الفيلسوف الأمريكي جورج سانتيانا، كما قمت بعرض موجز لمؤلفات سانتيانا في عالم الشعر والفلسفة، وعرضت أيضًا لمصادر فكره وفلسفته، كما قمت – وبإيجاز – بتوضيح مضمون الفلسفة الطبيعية التي عُدّ سانتيانا رائدًا لها في الفلسفة

---

(1) G. Santayana: Scepticism and Animal Faith, op. cit, p. 235.
(2) Ibid: p. 236.
(3) Ibid: p. 236.
(4) هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964، ص ص 384، 385.
(5) G. Santayana: Three Philosophical Poets, op. cit, p. 36.

المعاصرة. وقد أعربت هذه النـــزعة الطبيعية المادية الكيفية التي تأثر بها ســـانتيانا بفلاسفة اليونان القدامى، وكذلك الحضارة الهندية القديمة وبخاصـــة إلى تعـــاليم جوتامابوذا.

ولكن من حق القارئ أن يتساءل إنه من العجيب أن يتجه شاعر روحـــي، ومفكر عميق، مثل سانتيانا إلى ربط عنقه في طاحون فلسفة مادية عجزت بعـــد جهود قرون عدة عن تفسير نمو شجرة أو ازدهار زهرة أو ابتسامة طفل؟ ولكـــن إذا لم يكن للإدراك تأثير على الجسم في حركته، فلماذا تطور ونما، ولماذا بقـــي في عالم لا بقاء فيه لأشياء عديمة النفع والتأثير؟

ولكن حتى يكون بحثًا منهجيًّا موضوعيًّا إلى حد ما، أقولُ إن سانتيانا عنـــد عرضه لمذهبه الفلسفي خلال كتبه صرح في بداية كتابه **النـــزعة الشكية والإيمان الحيواني** *Scepticism and Animal Faith* أننا سنجد نظامًا آخر للفلسفة، فـــإن وجد القارئ في نفسه رغبة في الابتسام فسأبتسم معه، فأنا لا أحـــاول أن أقـــدم للقارئ إلا المبادئ التي يتجه إليها عندما يتسم[1]. ويقول أيضًا: أنا لا أطلب مـــن أحد أن يفكر بما أفكر فيه، إذا كان يفضل تفكير الآخرين، والأفضل إذا استطاع أن ينظف نوافذ روحه، لينشر جمال المنظر وتنوع صوره، وإشراق ضوئه أمامه.

ومن خلال تلك الرؤية السانتيانية يتبلور مذهب سانتيانا الفلسفي، حيـــث اعترف بنفسه أنه يقدم نظامًا آخر للفلسفة، كما أنه لم يجبر أحدًا على الأخذ بـــه والتسليم بصحة فلسفته.

---

(1) G. Santayana: Scepticism and Animal Faith, op. cit, P.V.

إدجار شيفلد برايتمان

أ. د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق
(أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد
كلية الآداب/ جامعة بني سويف - مصر)

أولاً: حياته

إذا رجعنا إلى بانوراما حياتية عن هذا الفيلسوف الأمريكي واللاهوتي المسيحي، فسوف نجد أنه ولد في 20 من سبتمبر عام 1884 في بلدة هولد بروك (Hold Brook) بولاية ماساتشوستس بالولايات المتحدة الأمريكية.

ويعتبر برايتمان الابن الوحيد لراعي أبرشية يتبع التعاليم الميثودية، وهي تعاليم لطائفة مسيحية أسسها جون ويزلي، وسميت بذلك لأنها تدعي أنها متمسكة في أداء الشعائر الدينية بالمذهب الإنجيلي، وتؤكد هذه الطائفة على الأخوة والالتزام الأخلاقي وتمسكها الشديد بالإنجيل.

ولقد درس برايتمان في جامعة براون (Brown) عام 1906، وحصل منها على درجة البكالوريوس في اللاهوت (B.A) ودرجة الماجستير عام 1908. وكذلك حصل على درجة البكالوريوس في اللاهوت من جامعة بوسطن (Boston) عام 1910، ثم حصل بعد ذلك على درجة الدكتوراه من نفس الجامعة عام 1912.

كذلك حصل على دراسات متقدمة في علم النفس من ألمانيا من جامعتي برلين، ماربورج (Berlin - Marburg) ما بين عامي 1910- 1912. ولقد ترسم قسًّا ميثوديًّا عام 1912. ثم بعد ذلك تم تعيينه كمحاضر للأخلاق والدين في

جامعة ويسليان في ولاية نبراسكا (Wesleyan Nebraska) مـــن عـــام 1915-1919.

وأخيرًا انتقل إلى جامعة بوسطن عام 1919، وقام بتدريس الفلسفة فيها حتى وفاته عام 1953. وينتمي برايتمان إلى معسكر اللاهوت الليبرالي "التحرري"، لذا تم انتقاده من قبل الأصوليين والمحافظين، ومنهجه الفلســـفي يســـمى بالتجريبيـــة العقلانية، ومذهبه في الدين يسير في اتجاه التوحيد المتناهي أو المحدود[1].

ثانيًا: مؤلفاته

مدخل إلى الفلسفة (Introduction to philosophy).

قيم دينية (Religious values).

فلسفة المثل (Philosophy of ideals).

مشكلة الله (Problem of god).

وجود الله (Yhe finding of god).

هل الله شخص؟ (Is god a person?).

القوانين الأخلاقية (Moral laws).

الحياة الروحانية (Spiritual life).

الشخصية والدين (Personality and Religion).

فلسفة الدين (A philosophy of Religion)[2].

ثالثًا: مذهبه الفلسفي

بوجه عام يعتبر برايتمان مهتمًا بفلسفة الدين، وفلسفته كلــها تســير في هــذا الاتجاه، ومعظم مؤلفاته تتحدث عن فلسفة الدين، فهو في المقام الأول فيلسوف دين.

ولقد تأثر في مذهبه الفلســـفي بفكـــر وآراء (Borden Parker Bowne)، والذي يعتبر فيلسوفًا منهجيًا يؤكد على أهمية الشخصية في فلسفة الدين، كـــذلك

---

(1) http://en.wikpedia.org/wiki/Edgar-s-bright man

(2) http://en.wikpedia.org/wiki/Edgar-s-bright man

يمزج ويصبغ أفكاره في مصطلح "التجريبية الترانسنتدالية المتعالية"، ويقصد بهذا المصطلح أنه توجد حقيقة واقعية أو واقع موجود يكون أبعد من إدراكات الإنسان الحسية. ويؤكد كذلك على أهمية الحدس (intuition) في فهم الواقع. ولقد تأثر برايتمان بمفهوم الشخصية وأهميتها في مجال الدين، وشكل مع (Bowne) حركة سميت باسم "شخصانية بوسطن". ولقد عمل برايتمان على تطوير موقف (Bowne) فيما يتعلق بتطوير وجهة النظر الميتافيزيقية في فلسفة الدين، وتسمى هذه الرؤية باسم "التوحيد المتناهي" (Finitistic Theism)، بمعنى أن الله عنده هو موجود أو وجود ذات محدود. ويجب أن نُشير إلى أن أفكار وآراء برايتمان الفلسفية كانت مرشدة وموجهة لأفكار مارتن لوثر كنج، وانعكس ذلك بوضوح في تبني كنج لسياسة اللاعنف[1].

رابعًا: طبيعة الدين

يرى برايتمان أن الدين هو امتلاك الفرد أو الجماعة خبرة دينية، بمعنى أن كل فرد وكل جماعة تملك خبرة دينية معاشة. ويشير إلى أن الدين يشمل مجموعة من العقائد والمعتقدات المتعلقة بموجود أو قيمة سامية هي الله، ويتم التعبير عن هذه العقائد والمعتقدات بالعبادة والإخلاص لهذه القيمة السامية. ومن هنا يرى برايتمان أننا يجب أن نرجع إلى الخبرة الدينية للفرد أو الجماعة؛ لأنه في مجال الدين كما في جميع المجالات والميادين الأخرى، ملاحظة شخص واحد يجب أن تضاف إلى ملاحظات ومشاهدات لعدد كبير من أشخاص آخرين.

وبناء على ذلك نستنتج أن الدين عند برايتمان يجب أن يبدأ من الخبرة الإنسانية؛ لأن هذه الخبرة تمثل علاقة الإنسان بقوة سامية عليا هي الله، ومن خلال هذه الخبرة يتم تعامل الفرد مع أفراد المجتمع.

ولقد فرق برايتمان بين الدين والسحر في معرض تعريفه للدين عندما قرر أن الدين يختلف تمامًا عن السحر؛ لأن الدين هو عبادة لقوة سامية عليا تكون مصدرًا للقيم، بينما السحر يكون نوعًا من القسر أو الإلزام الآلي "الميكانيكي" لتلك

(1) الموقع السابق.

القوى. أيضًا من طبيعة الدين عنده أنه قد يتشابه مع كل من الأخلاق والفن في الاهتمام بالقيم، إلا أنه يختلف عنهما في تكريس العبادة للقوة أو القوى التي تكون مصدر القيمة الأسمى في الحياة، بالإضافة إلى استخدام الشعائر للتعبير عن هذه القيم[1].

من هنا نستنتج أن الدين عند برايتمان يجب أن يبدأ من الخبرة الإنسانية؛ لأن هذه الخبرة تمثل علاقة الإنسان بقوة سامية عليا هي الله. والخبرة الدينية يقصد بها الإيمان سواء كان هذا الإيمان يمثل منحة من الله أو هبة أو أنه مبدأ قبلي، كذلك تمثل هذه الخبرة علاقة الشخص مع الله أو خبرة الشخص في علاقته مع الله.

وهناك أسس وقواعد للخبرة الدينية تتمثل في:

1- الإيمان (Faith):

يؤكد برايتمان على أن الإيمان يمثل قاعدة أساسية ومبدأ جوهريًا للخبرة الدينية؛ لأنه يمثل عقيدة الإنسان في الله، كذلك يمثل سلوك الإنسان في الحياة على ضوء هذه العقيدة. ويعرف "الإيمان" بأنه يمثل استجابة الإنسان لموقف مركب من الخير والشر، عندما يجد الإنسان نفسه من خلال هذا الموقف، ويشير إلى قيمة الإيمان بقوله إنه ينقل الإنسان إلى آفاق سامية تتجاوز حدود نفسه لأنها آفاق تتجه نحو الله.

كما أنه يحقق التوازن والاتساق بين نظريتين: الأولى تقول إن الدين لا يكون مجرد عمل إنساني فحسب، ونظرية تقول إنه لا يكون عمل إلهي فقط[2].

وهذا التعريف للإيمان من جانب برايتمان يتفق مع المفهوم العام للإيمان؛ لأن الإنسان الذي يريد أن يعمل كإنسان لا بد له من غاية، وكلما كان الإيمان شديدًا قويًا، كانت هذه الغاية مثلاً أعلى يختلف في سموّه وتميّزه عن الواقع.

فالإيمان أولاً لا يبصر موضوعه إلا غامضًا، وعلى بعد، ولكنه يجتهد في تحديد هذا الموضوع بما يطابق حاجة العقل والإرادة، فالإيمان هو الذي يحقق التوازن الداخلي للإنسان بين قدراته كإنسان وطموحاته وأهدافه ومثله العليا.

---

(1) Edgar Sheffield Bright man: A philosophy of Religion, prentice hall, new York, 1940, p. 14.

(2) Ibid: p. 15.

2- الوحي (Revelation):

يمثل القاعدة الثانية من قواعد الخبرة الدينية، ويُشير برايتمان إلى أنه بمجرد أن تصبح الخبرة دينية عن طريق وجود الإيمان، تنشأ بصورة سريعة خبرة الوحي أو الكشف، وهذه الخبرة أي الوحي تقول إن الإيمان بالله نفسه هو بصيرة يفصح عنها ويوحي بها ويتم الكشف عنها، وبذلك تصبح مرشدًا وموجهًا للإنسان في حياته.

ويقسم برايتمان الوحي إلى قسمين:

أ- وحي عام.

ب- وحي خاص.

أولا: الوحي العام: من حيث المبدأ يمكن الوصول إليه والحصول عليه، كما أنه يكون سهل المنال لجميع الناس. فالوحي العام يمثل سلطة الله التي تتكشف للناس. إن خبرة القيمة السامية تكشف عن وجود مصدر أسمى لهذه القيمة لا يحدثها الإنسان بإرادته، بل هناك قوى عليا تتكشف للإنسان من خلال سمو الإنسان بإرادته للوصول إلى هذه القوة.

ثانيًا: الوحي الخاص: تكون له لحظات معينة وأوقات محددة، فهو يوجد في لحظات إيمانية سامية تسمى وحيًا خاصًّا، وهذا الوحي من وجهة نظر برايتمان يمثل حالة خلاص الإنسان، أي الخلاص الفردي الشخصي(1).

3- الهداية (Conversion):

تمثل الهداية القاعدة الثالثة من قواعد الخبرة الدينية، والهداية كما يرى برايتمان خبرة العديد من الأشخاص بغض النظر عن كيفية تفسير هذه الخبرة. ويؤكد على أن الهداية بالنسبة للموحد بالله هي تعبير عن الغاية الإلهية، ويرى أن الإيمان يفسر هذه الهداية كخبرة من خلالها الإرادة الإنسانية تكون في تفاعل مع الإرادة الإلهية، من خلال فعل المشاركة والتعاون(2).

(1) Edgar Sheffield Bright man: A philosophy of Religion, p. 416.
(2) Ibid:, p. 422.

خامسًا: مراحل تطور الخبرة الدينية

أ - التأمل (Meditation):

يقصد بالتأمل الديني التفكير في الله والموضوعات الإلهية، علاوة على ذلك فإن فعل التأمل يعكس علاقة النفس بالله. ويشكل التأمل الديني "الروحاني" جزءًا كبيرًا من الحياة الباطنية للدين، فعلى سبيل المثال يذكر "برايتمان" أن التوراة احتوت على نصوص عديدة، تدل على أهمية التأمل في الله والتفكير فيه، كما أن في المزامير وأيضًا في إنجيل يوحنا[1].

وبناء على ذلك، نرى أن تأمل القيم الدينية والعقائد يكون ذات أهمية كبيرة وعظيمة في تكامل الشخصية الدينية. ويؤكد على قيمة وأهمية التأمل الديني من خلال الدور الذي يلعبه في الدين؛ لأنه بدون تأمل أو تفكير في العقائد الدينية سوف يصبح الدين ذا مظهر خارجي فقط، أي مظاهر شكلية وطقوس تُؤَدّى بدون روح، ومن هنا يفقد الدين قوته وجوهرتيه.

ورغم أهمية وحيوية الدور الذي يلعبه التأمل في الدين، إلا أن برايتمان يؤكد أنه يكون أحيانًا هذا التأمل محفوفًا بالمخاطر. لماذا؟ لأن التأمل أو التفكير المطلق الذي يكون جوهريًا لحياة العقل كحياة دينية، ربما يؤدي هذا التفكير وذلك التأمل إلى موت العقل، وهو ما يطلق عليه الموت الفكري؛ لأنه لكي تفكر في الله طوال الوقت كأنك بذلك تعوق وتمنع فعل الإرادة الإلهية.

ب- الصلاة (Prayer):

تعتبر الصلاة أكثر تعبيرًا عن الشخص فهي ذاتية بصورة كبيرة، كما أنها أكثر تعبيرًا عن التأمل، ولقد صنف برايتمان الصلاة إلى ستة أنواع هم:

1- صلاة التوسل (Petition) والتماس الأشياء المادية (مثل الصحة): فكل منا يسعى في حياته أن يكون صحيح البدن، لكي تستطيع بأعباء الحياة وهذه الأشياء المادية تكون دينية في حالة واحدة فقط، عندما يكون كل ما هو

---

(1) Ibid: p. 425.

مادي مرغوبًا فيه فقط كوسيلة من أجل تطوير القيم الروحانية.

2- صلاة التوسل والتماس القيم الشخصية والروحانية: وهذه الصلاة ربما تكون نموذجًا عامًّا ومشتركًا بين جميع الناس؛ لأن الإنسان يشعر بضعفه وحاجته إلى المساعدة والعون الإلهي، فالإنسان في هذه الصلاة يطلب غايات وقيمًا مفيدة وذات نفع له. وهناك اعتراضان ضد هذا النوع من الصلاة:

الاعتراض الأول: أنها تكون أنانية.

الاعتراض الثاني: أنها تكون ضعيفة.

ويرد برايتمان على الاعتراض الأول بقوله إن الفعل يكون أنانيًّا لو سعى إلى أخذ منفعة وفائدة من الآخر، أو لو استثنى واستبعد الآخر من الحصول على المنفعة أو الفائدة، لكن الاستجابة للصلاة من أجل القيم الروحانية والشخصية تكون بعيدة جدًّا من استبعاد الآخرين.

3- صلاة التوسل وطلب المغفرة والصفح: لا تكون من وجهة نظر برايتمان عامة ومشتركة بين جميع الأديان. إنها تكون مسيحية بصورة خاصة، ويعرفها بأنها صلاة الإنسان الذي يشعر بالندم على ارتكاب الإثم أو الخطيئة، والله هو الرحيم بالنسبة للمذنب، وهي تمثل حالة خاصة من الصلاة من أجل القيم الروحانية والشخصية، كما أنها تعد نموذجًا متميزًا؛ لأنها تمثل الإحساس بالذنب الذي يعد قيمة دينية؛ لأن الندم على ارتكاب المعاصي هو من القيم الدينية المهمة.

4- صلاة العبادة والتوقير (Adoration): هي على عكس الأنواع الثلاثة السابقة من الصلوات، فهي موضوعية، أما الأنواع الثلاثة السابقة فهي صلوات ذاتية. ويقصد برايتمان بالصلوات الذاتية أنها تتجه مباشرة نحو زيادة وتعزيز القيمة في الخبرة الذاتية للفرد أو الشخص، أي الذات الدينية، أما صلاة التوقير والعبادة فهي موضوعية؛ لأنها تمثل توقيرًا وتبجيلاً من جانب الفرد لله. علاوة على ذلك، هذه الصلاة تكون تطهيرية وتسمو بالإنسان إلى درجة أعلى وأرقى.

5- صلاة الشفاعة (Intercessory): وهي اسم يُعطى لصلاة لها غرض وهدف اجتماعي على نحو محدد وواضح، وهي صلاة موضوعية، أي لها موضوع واقعي. إنها تمثل صلاة من أجل الآخرين؛ لأنها التماس وطلب المنافع الروحانية والمادية للآخرين. ويقارن برايتمان بين صلاة الشفاعة وصلاة التوقير والعبادة، فيرى أن صلاة الشفاعة تكون أسمى وأرفع وأنبل صلاة؛ لأنها تكون فعالة وإيجابية، واجتماعية وواقعية ملموسة. أما صلاة العبادة والتوقير فهي سلبية، كما أنها تمثل سلوكًا فرديًا وليس اجتماعيًا.

6- صلاة الشكر والتسبيح: وهي تمثل صورة مميّزة من الصلاة التي تعبر عن البهجة والابتهاج في النفس لشكر الله على نعمته، وهي موضوعية في غايتها وهدفها. هذه الصلاة لا تطلب شيئًا ولا تلتمس شيئًا. إنها فيض في القلب الشاكر والمعبر عن الشكر. ويرى برايتمان أنه لا يوجد اعتراض يمكن أن يثار ضد هذا النوع من الصلاة، باستثناء هذا الاعتراض من البعض الذين يقولون إن الله لا يريد منا هذا الشكر، ولا يفرح ولا يبتهج به لأنه أسمى من كلمات الشكر التي تخرج على لسان الإنسان. ويرد برايتمان على هذا الاعتراض بقوله على الأديان الفاشستية، وليس على أديان الروح التي تهتم بالروح[1].

ج- التصوف (Mysticism):

يمثل المرحلة الثالثة من مراحل تطور الخبرة الدينية عند برايتمان. ويعرفه بأنه المعرفة المباشرة لله، بمعنى أنه لا يوجد وسيط سواء كان هذا الوسيط عقليًا أو إرادة الشخص أو إرادة المجتمع. وهذه المعرفة الصوفية يمكن أن تتم عن طريق النور الباطني أو الرؤية الباطنية، وبطريقة تختلف عن الإدراك الحسي أو اصطناع التفكير العقلي. ويلفت الانتباه إلى أن الخبرة الصوفية ليست نوعًا منفصلاً عن الخبرات والتجارب، بل هي معرفة مباشرة بالله. ولقد تعرضت التجربة الصوفية لعديد من الانتقادات كما يرى برايتمان ويلخص هذه الانتقادات في:

---

(1) Bright man: personality and Religion, new York,1943, p. 85.

1- أن هذه التجربة تكون ضد المجتمع، (بمعني أنها تكـون منعزلـة عـن المجتمع).

2- غيبية (أي منصرفة إلى العالم الآخر).

3- غير سوية أي شاذة.

4- فيها نقص أخلاقي أو خلل أخلاقي.

ورغم كل هذه الانتقادات، فإن برايتمان يرى أنه يوجد نوع من الصوفية أو ناسكي الصوفية الذين يهتمون بالمجتمع ولا ينسحبون منه، كما أنه توجد تجـارب صوفية تمثل عالمًا ممكن النظام والموضوعية والبصائر الجديدة[1].

د - التعاون (Cooperation):

يشير برايتمان إلى أن التفكير أو التأمل، الصلاة، التصوف تكون إلى حد مـا جوانب سلبية في الدين، من خلال هذه الظواهر الإنسان يفكر في نفسه كإنسـان يعتمد على غيره، والإنسان في هذه المراحل الثلاثة يكـون سلبـيًّا (Passive) وليس إيجابـيًّا، أما في مرحلة التعاون فيكون إيجابـيٌّ؛ لأن من وجهة نظـره أن ماهية النشاط الديني تكمن في العمل والنشاط التعاوني.

فالنشاط الديني هو تعاون ومشاركة الفرد في علاقة مـع الله؛ لأنـه بـدون المشاركة المادية، والصلاة الاجتماعية للفرد مع الله في عبادات وشعائر، سـوف لا يوجد دين على الإطلاق.

خلاصة القول

نرى أن هناك أربعة مراحل لتطور ونمو الخبرة الدينية عند برايتمان. المرحلـة الأولى هي التأمل الباطني الذاتي في الموضوعات الدينية، وهي مرحلة سلبية مختصرة على الذات الفردية ولا تتعدى حدود هذه الذات.

أما المرحلة الثانية فهي الصلاة بالمعنى الواسع لمفهوم الصلاة كصلة بين العبـد وربه، ومشاركة الفرد في علاقة روحانية مع الله، من خلالها يتحقـق للإنسـان الهدوء والتوافق النفسي.

---

(1) Edgar Sheffield Bright man: A philosophy of Religion, p. 428.

ثم تأتي المرحلة الثالثة المتمثلة في التصوف كتجربة فردية روحانية تعتمد على تطهير النفس وسموها، وتجاوزها حدود العالم المحسوس للدخول في درجات من العبادة الروحانية الخالصة.

أما المرحلة الرابعة فهي التعاون الذي يمثل فعلاً اجتماعيًّا بنّاء يساعد في تطوير القيم الروحانية؛ لأن الدين ما هو إلا صلة ومشاركة فردية في نشاط مع الله، سواء في الصلاة أو غيرها من العبادات أو الشعائر الدينية الأخرى[1].

سادسًا: طرق ووسائل معرفة الله

قبل الإشارة إلى هذه الطرق والوسائل يجدر بنا معرفة مفهوم الله عند برايتمان.

يرى برايتمان أن الله روح شخصية واعية، لا متناه ولا محدود، ذات وجود مستقل، وهذا الوجود محدد ومقيد عن طريق العقل الأبدي السرمدي، وهي ظروف وقيود يفرضها على نفسه وليست مفروضة عليه من الخارج، وهذا الإله يتم النظر إليه على أنه فعال ومؤثر في الطاقات، سواء في المادة أو الحياة أو العقل. والله هو مصدر جميع الوجود، وإرادته تمثل الفاعلية والنشاط الذي يحدث بصورة أبدية وسرمدية، والله قادر على أن يحل جميع المشكلات التي تنتج من الشر عن طريق استخدامه كوسائل للقيمة.

ولقد قسم برايتمان وسائل معرفة الله إلى مجموعتين هما:

المجموعة الأولى:

أ- الخبرة المباشرة مع الله.

ب- الوحي ج - الإيمان.

أولاً الخبرة المباشرة مع الله: تمثل إحدى طرق معرفة الله، وتسمى بالتجربة الصوفية. ويشير برايتمان إلى أن العديد من الأشخاص المتدينين خصوصًا الصوفية يؤكدون على امتلاكهم للخبرة المباشرة مع الله، وتلك الخبرة هي خبرة يقينية، وسمات

(1) Bright man: problem of god, Abingdon, New York, 1931, p. 35.s

هذه الخبرة تكون مهمة لمعرفة الله، والحقيقة أن الخبرة المباشرة الصوفية لا يمكن النطق بها؛ لأنها أقدس من أن تذكر، فهي أسمى من أن نعبر أو نصفها، ويضرب برايتمان مثالاً لبيان أن الخبرة الصوفية مع الله لا يمكن وصفها أو التعبير عنها بقوله إننا لا يمكن أن نعرف أو نحدد بدقة خاصية اللون الأرجواني أو رائحة عبير الورد، كل شخص يحاول أن يعطي عبارة أو كلمة عن هذه الموضوعات، وهو يأمل أن تعبر الكلمات أو تشير إلى خبرة مشابهة ومماثلة، لكن الكلمات تكون بدون معنى.

وبعد ذلك يتحدث برايتمان عن طبيعة الخبرة الصوفية بقوله إنها تمثل تجلي الله وحضوره في نفس المتصوف، وهذه الخبرة المباشرة أحيانًا يشعر بها كل إنسان في فترات حياته، يشعر أن هناك جمالاً وحقًا يغمر نفسه ويفيض عليها، حتى إن العلمانيين من وجهة نظره يملكون في وقت ما تجربة ومعايشة للحظات صوفية، ولكن العناد يمنعهم من الاعتراف بها.

ثانيًا الوحي: هو الطريقة الثانية لمعرفة الله، فإذا كانت الصوفية تؤيد فكرة الخبرة المباشرة مع الله، فإن هناك عددًا من المفكرين يرون أن الله يقع خارج نطاق الخبرة الإنسانية. هؤلاء المفكرون يرتابون في قدرات العقل الإنساني، ويرون أن الخبرات الإنسانية تمثل فقط قدرات الإنسان الذاتية التي لا يمكن أن تكشف عن الله، والله عند هؤلاء المفكرين أمثال الكالفنيين، كارل بارث، المسلمين، وبعض الكاثوليك، يرون أن الله مختف عن الإنسان إلا إذا كشف عن نفسه وأظهر نفسه لنا، وظهوره وتجليه وإعلانه عن نفسه يسمى الوحي أو الكلمة.

ويشير برايتمان إلى أن الكتب المقدسة تضمن فكرة الوحي الإلهي، ويشير إلى إنه إذا كانت الخبرة الحسية تسمى خبرة طبيعية وخبرة القيم تسمى خبرة فائقة للطبيعة، فإن الدين هو بالفعل وحي فائق للطبيعة.

ومن وجهة نظره أنه من الكمال والاستقامة العقلية أن نسلم بأن العقل يجب أن يثق بالروح الإلهية لترشده وتهديه لقبول الوحي الصحيح في حالة غياب الأدلة والبراهين العقلية.

ثالثًا الإيمان: هو الوسيلة الثالثة من وسائل معرفة الله. ويرى برايتمان أن الله لا يعرف بالعقل الخالص فقط (الرياضيات – المنطق الصوري)، أو عن طريق التجربة

الحسية. ويرى أن الخبرة الدينية في كل العصور تميل إلى تأكيد المعرفة الدينية من خلال الإيمان، ويلاحظ أن كلمة الإيمان استخدمت بثلاثة معان مختلفة:

1- قبول الوحي أو التصديق به.
2- هبه أو منحة من الله.
3- الثقة.

ومن خلال عرضه لهذه المعاني، يرى أن المعنى الشائع في الأديان العامة هو أن الإيمان قبول الوحي على الرغم من الغياب التام تقريبًا للفكرة في كل من العهد القديم (التوراة) وتعاليم المسيح.

ومن هنا نستخلص أن الإيمان يمثل الطاعة والتسليم والقبول لجميع حقائق الوحي، وهو من المبادئ الأساسية والرئيسية، ولا نستطيع أن نتخيل دينًا بدون إيمان[1].

المجموعة الثانية:

تنشأ عن التفسير الفلسفي للخبرة الدينية وتتمثل في:

أ- المبادئ الأولية القبلية.
ب- الفعل.
ج- الاتساق المنطقي.

أولاً المبادئ القبلية (Priori Principles):

لقد عرض برايتمان وجهتي نظر في العقل من خلال حديثه عن المبادئ القبلية وهما:

أولاً: وجهة النظر الأرسطية - الكانطية.
ثانيًا: وجهة النظر الأفلاطونية - الهيجيلية.

وجهة النظر الأرسطية الكانطية تعرف العقل بأنه معرفة قبلية أولية؛ لأن المعرفة العقلية والمعرفة القبلية بمعني واحد عند أنصار المذهب الأرسطي الكانطي.

---

(1) New Yorkof GodBright man: the Finding, 1931, p. 95.,

وفي مقابل تلك الرؤية توجد وجهة النظر الأفلاطونية الهيجيلية التي تنكر وجود مبادئ قبلية أولية. إنهم يرون أن العقل هو أحد مبادئ الترابط المنطقي والوحدة الكلية، فهيجل يرى أن الحقيقي والجوهري يكون الكل، وهذا هو مفتاح العقل.

والمقصود بالمبدأ القبلي عند برايتمان هو المبدأ الضروري، ويكون سمة مميزة للخبرات في الكون المعطى، ويرى أنه توجد مبادئ أولية قبلية تحكم هذا العالم، كل مبدأ قبلي أولي يكون متصلاً بميدان خاص، ويذهب إلى أنه لو افترضنا وسلمنا بوجود المبادئ الدينية القبلية، فإننا يجب أن نظر إليها من زاوية ورؤية نقدية.

ثانيًا الفعل:

في مقابل وجهة النظر العقلية وأصحاب المبادئ القبلية يوجد أصحاب مذهب البرجماتية في أمريكا، الذين يؤكدون أن معرفة الله تتم من خلال الفعل، فعلى سبيل المثال يرى بيرس أننا يجب أن نطابق الموضوع بنتائجه وإثارة التي ندرك أن الموضوع يمتلكها، وكذلك يجب أن نطابق ونماثل الله بنتائجه وآثاره التي نتخيل أن الله يملكها.

ووجهة نظر البرجماتية بوجه عام أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار النتائج العملية لأي موضوع من الموضوعات، فعلى سبيل المثال يرى ديوي أن كلمة عملي (Practical) تعني تكيف الكائن الحي مع بيئته.

وأيضًا شيللر أحد البرجماتيين يرى أن أي شيء يشبع ويفي باحتياجات الإنسان يكون عمليًا.

وهذا الموقف تم الاعتراض عليه من جانب برايتمان؛ لأنه يرى أن هناك صعوبات تنشأ عن وجهة نظر البرجماتية في النظر إلى الدين أو الله واتخاذ الفعل وسيلة لمعرفة الله، ويتساءل برايتمان إذا كان الفعل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة والصدق، هل معنى هذا أن كل الأفعال تصلح لهذا؟

ويجيب بقوله إنه ليس كل شيء يفعل داخل المعمل يكون تجربة معملية، وإذا كان البرجماتيون يشيرون إلى أن كل ما هو حقيقي يكون عمليًا، فسيكون السؤال القديم: ماذا يقصد البرجماتيون بالعملي؟

هنا نجد إجابة مختلفة من جانب كل واحد من الفلاسفة البرجماتيين، مثلاً شيللر أحد البرجماتيين يرى أن أي شيء يفي أو يشبع احتياجات الإنسان يكون عمليًا، لكن مع ذلك يرى برايتمان أن كلمة الحاجات تكون عبارة غامضة وخادعة؛ لأنها تغطي وتشمل كل الطبيعة الإنسانية.

وبناء على ذلك يرفض برايتمان وجهة نظر البرجماتية في القول إن الفعل أو العمل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الله، ويرى أن الفعل ليس هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الله؛ لأنه عن طريق طبيعته الحقيقة لا يكون تفكيرًا، لكن فقط معطى من معطيات التفكير، ولأن أهداف وأنواع الفعل ووسائله يجب أن تعرف وتحدد قيمتها عن طريق التفكير[1].

ثالثًا الترابط المنطقي (Coherence):

يمثل الترابط المنطقي أحد وسائل معرفة الله، فهو يمثل وسيلة لاكتشاف واختبار وفحص الحقيقة فيما يتعلق بالله، أي حقيقة الله. ويعرف برايتمان الترابط المنطقي بانعدام التناقض، ويشير إلى أن قراء الفلسفة معتادين أن ينظروا إلى نظرية الترابط المنطقي باعتبارها صورة من صور الميتافيزيقا المطلقة، واهتمامنا بالترابط المنطقي يكون هدفه أنه معيار للحقيقة والصدق.

ومن وجهة نظره أنه إلى جانب الترابط المنطقي بين النظريات، نحن نحتاج أيضًا إلى خاصتين للاتساق وهما:

1- الاتساق والترابط بين النظريات، وكذلك حقائق التجربة.

2- الترابط والاتساق المنطقي الذي يكشف العلاقات والقوانين والأهداف.

ويشير إلى أنه إذا لم يوجد اتساق وترابط منطقي وإيجابي بين الحقائق ومفهوم الله، فإننا نفتقد الوصول إلى الله. والعقل المترابط منطقيًا والمتسق يكون الطريق الصحيح للمعرفة، ويؤكد على أنه يجب أن يكون الترابط والاتساق المنطقي هو الوسيط لجميع الطرق والوسائل الأخرى لمعرفه الله.

---

(1) Bright man: Religious values, Abingdon press, New York, 1925, p. 97.

ويلفت النظر إلى حقيقة مهمة، وهي أنها توجد ثلاث مراحل مترابطة ومتسقة منطقيًا في عملية المعرفة وهي:

1- مرحلة جمع كل الحقائق، وهذه الحقائق تتضمن معطيات التجربة ما قبل العلمية.
2- تركيب بعض الفروض التي تعمل على تفسير الحقائق والوقائع.
3- مرحلة التحقق من هذه الفروض(1).

سابعًا العلم والدين:

يطرح برايتمان سؤالاً مهمًا: هل العلاقة بين العلم والدين علاقة تعارض وصدام؟ أم علاقة تكامل وتعاون؟

ويجيب على هذا السؤال بقوله إنه يبدو للوهلة الأولى أن العلاقة بين العلم والدين هي علاقة تناقض وتعارض، ويضرب مثالاً على ذلك بأن نظريات كوبرنيقوس في علم الفلك وداروين في التطور، ونظرية هارفي في الدورة الدموية، قد تم معارضتها من جانب عدد كبير من رجال اللاهوت في أوروبا، ولكن بعد فترة من الزمن، وافق رجال الدين على هذه النظريات العلمية، ثم يستعرض حقيقة وطبيعة الذي يبدو أنه صراع، عن طريق توضيح طبيعة مجال وميدان كل من الدين والعلم، ويرى أن هناك قضيتين من القضايا المهمة التي يجب أن نشير إليها:

1- التقدم العلمي يقوض أو على الأقل يضعف بطريقة حتمية السلطة الحرفية (literal).
2- يرى برايتمان أن الصدام والتعارض العميق بين الدين والعلم يكمن في المجال المختلف لكل منهما، بمعنى أن لكل منهما ميدانًا مختلفًا عن الآخر، وبالتالي الرؤية العلمية تختلف عن الرؤية الدينية، ومن هنا يحدث الصراع الظاهري بين الدين والعلم؛ وذلك لأن رجل الدين ينظر إلى العالم والواقع الخارجي على أنه تعبير عن ترتيب للقيم الروحية، أما العالم فإنه ينظر إلى العالم الخارجي على أنه نظام مادي طبيعي يتطابق

(1) Bright man: Persons And Values, Boston University Press, 1952, p. 37.

مع القوانين الآلية الميكانيكية، وهذا التعارض بين المجالين أدى إلى أن يرفض الدين العلم، ويرفض العلم الدين، وبالتالي حدث هذا الصراع، ورغم هذا التعارض الظاهري بين العلم والدين، فإن برايتمان يؤكد على أنه ليس هناك تعارض حقيقي، بل هناك تكامل وتعاون لأننا في الواقع نعترف بوجود حقائق علمية وأخرى دينية، ولا نستطيع أن نغفل واحدة من هذه الحقائق على حساب الأخرى.

من جهة ثانية أن الإنسان هو محور كل من العلم سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؛ لأنه هو الذي يقوم بالتجارب العلمية، والتجارب العلمية تنطبق عليه، والدين أيضًا يقوم على الخبرة الشخصية الإنسانية.

من هنا يؤكد برايتمان على أننا يجب أن نأخذ بكل من العلم والدين في التعريف والتفسير الفلسفي للواقع، ويؤكد على أن الصراع الحقيقي ليس بين الدين والعلم، بل بين الفلسفة التي تستبعد وتقصي الدين، وفلسفة أخرى تتضمن وتشمل الدين[1].

ثامنًا طبيعة القيم الدينية:

لقد عرف برايتمان الدين من قبل بأنه يمثل خبرة قيمية، أي تحمل هذه الخبرة بداخلها قيمة عليا، ويضرب مثالاً على تلك الخبرة الدينية القيمية بتجربة السيد المسيح المأساوية على الصليب، فمعاناة السيد المسيح سوف تكون ألما بلا معنى وبلا مغزى إذا لم تكن من أجل التقدير الديني للإله، بمعني أن هذه المأساة لا بد أن تحمل قيمة دينية، هذه القيمة هي التي جعلت المسيح يتحمل الألم والمعاناة من أجل الله، وكذلك من أجل خلاص البشر.

ومن هنا يرى برايتمان أن الدين هو اختيار للقيمة، ثم يعرف القيمة بأنها كل شيء يكون مستحسنًا ومرغوبًا ويقدره الإنسان في أي وقت.

ولقد قسم القيم إلى قسمين هما:

أ- قيم ذاتية أو باطنية (Intrinsic)، وهي قيم حاضرة – مباشرة – تمثل الغايات.

---

(1) Bright man:Religious values, p. 97.

ب- قيم أداتية، أي وسائل - تمثل وسائل- وسيطة - مساعدة.

فالقيم الذاتية الباطنية هي كل ما يكون مرغوبًا فيه من أجل غرضه الخاص أو هدفه الخاص، فهذه القيم تمثل غاية وهدفًا في ذاتها، أما القيم الأداتية فهي وسائل لإنتاج وإحداث خبرة القيمة الذاتية.

ومن أهم القيم الدينية عند برايتمان قيمة الإلزام، فهو يؤكد على وجود علاقة وطيدة بين الإلزام والدين، وأن كل دين يحمل بداخله إلزامًا، وليس من الضروري أن الإلزام يحمل بداخله دينًا. ويعرف الإلزام بأنه الإقرار والتسليم والاعتراف بأنني يجب أن أفعل هذا الفعل أو ذاك، كذلك الإلزام يعني من وجهة نظره إلزام الشخص نفسه بأداء الواجب، والإنسان الذي يعيش تجربة الإلزام هو إنسان يشرع لنفسه أو يسن القوانين، أي يشرع من خلال قانون عام.

فالإلزام يمثل عنصرًا فريدًا في خبرة الواجب، وخبرة الواجب لا تكون شعورًا مجردًا، إنها جزء من التشريع أو سن القوانين، فعندما أقول أنا يجب، فإنها تشير دائمًا إلى شيء أكثر من مجرد الوعي، أن يجب تعني أنا أوافق على المبدأ الذي عن طريقه أعمل الآن.

والسؤال المهم الذي يطرحه برايتمان: لماذا يكون الإلزام ملزمًا؟ لماذا يجب أن تكون كلمة "يجب أن" قاعدة لحياتنا، عندما تتعارض مع العديد من رغباتنا؟ والإجابة عنه تتمثل في:

1- الإلزام يكون ملزمًا لأنه يكون مفروضًا ذاتيًا، أي يفرضه الإنسان على نفسه.

2- الإلزام يكون ملزمًا لأنه يكون عقلانيًا، أي منسوب إلى العقل.

ثم بعد ذلك لنا أن نطرح سؤال: ما أهمية الإلزام كقيمة بالنسبة للدين؟ الإجابة كما يرى برايتمان تتمثل في أن الإلزام الأخلاقي مهم جدًا بالنسبة للدين، وكذلك يمثل هذا الإلزام خبرة مباشرة، ولا أحد يستطيع أن يشك في وجود القيم والإلزام، من أجل ذلك المجال الكلي للخبرة الدينية يقوم على أساس الوفاء بالإلزام الأخلاقي. ويرى أن الإلزام والقيمة دائمًا موجودان داخل الإنسان، في الوجود العميق للنفس البشرية.

ويؤكد برايتمان أننا نوافق على الافتراض القائل إن الدين والأخلاق كليهما يكون حقيقيًّا بصورة أساسية، فإذا كان الدين يمثل واقعة حقيقية، فـإن الإلــزام يصبح جزءًا أساسيًّا وجوهريًّا من الحياة الأخلاقية، والإقرار والتسليم بصحة وجود الدين يحمل معه إلزامًا بتحقيق قيمته، كما أن الدين الحقيقي والصـحيح يطيـع قوانين العقل والإلزام.

أيضًا من أهم القيم قيمة العبادة (Worship)، فالعبادة تمثل قيمة دينية سـامية، وموضوع العبادة يتم تقديمه لغالبية الناس من خلال التقاليـد والأعـراف الدينيـة للجماعة التي ينتمون إليها، فالبدائي عبد وقام بتجربة العبادة بغض النظر عن المعبود الذي عبده. والعبادة لا تملك تفكيرًا يتعلق بصدق الدين وقيمته، ومنذ بداية الإنسان الأولى ونشأته نجد أنه قام بفعل العبادة؛ لأن الدافع والحاجة والعادات والتقاليد قـد دفعته إلى فعل ذلك، ولقد عرف برايتمان العبادة بأنها تمثل موقف الفرد تجاه الله.

ويؤكد برايتمان على حقيقة مهمة تتعلق بالعبادة، وهي أنها ليست كل ما في الحياة، وليست كل الدين؛ لأن الدين من وجهة نظره يتضمن ما هو أكثـر مـن العبادة، فالدين يشمل العقيدة، والعقيدة ليست عبادة، العقيدة تمثل افتراضًا مسبقًا للعبادة. فالإنسان يجب أن يعتقد أولاً في موضوع ما يسـتحق عبادتـه قبـل أن يستطيع أن يركع ويسجد ويعبد، وفعل العقيدة لا يكون هو فعل العبادة[1].

مراحل العبادة:

هناك أربع مراحل للعبادة:

1- التأمل الديني أو الروحاني.

2- الوحي.

3- المشاركة (تبادل المشاعر والأفكار).

4- التحقق، أي تحقق هذه المراحل السابقة.

وهذه المراحل الأربعة للعبادة غير منفصلة بعضها عن بعـض كمـا يـرى برايتمان، بل يبدو أحيانًا أنها تحدث تقريبًا في وقت واحد. والمرحلة الأعلى تضمن وتشمل التي تسبقها في القائمة، أي المرحلة الأدنى في الترتيب.

---

(1) Bright man:Religious values, p. 89.

المرحلة الأولى: تتمثل في التأمل وهو يكون عبادة في تعبيراته وعباراته الأدنى، والتأمل الروحاني أو الديني يشمل ما هو أكثر من الاعتقاد في الله. ويقصد بالتأمل هو أقصى تركيز ممكن للانتباه والفكر التبجيلي الموقر لله، فالإنسان يتأمل ويفكر في لغز وسر الخالق، ومع ذلك هذه المرحلة في العبادة تكون ناقصة بدون مرحلة أعلى تتضمنها وتحتويها.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الوحي، في التأمل يطلب ويحتاج الإنسان، أما في الوحي الله هو الذي يعطي ويمنح. في التأمل يكون موقف الإنسان فعالاً، أما في الوحي يكون سلبيًا، ومع ذلك كلاهما يكون ضروريًا للآخر، فالتأمل يهيئنا لاستقبال وتلقي أحكام الله في شخصيتنا.

المرحلة الثالثة: مرحلة المشاركة والصلة الحميمة مع الله، هذه الصلة تختلف عن الصداقة والصحبة مع الأصدقاء سواء كانوا حاضرين أم غائبين، وهذه العلاقة تشبه علاقة رب الأسرة مع أعضاء وأفراد أسرته، والصلة الحميمة مع الله تمنح الإنسان شعورًا وإحساسًا أنه عضو في كل متكامل.

المرحلة الرابعة: هي تحقق هذه المراحل أي نتائج وثمار العبادة. إن العبادة تحقق الكثير من الثمار الطيبة الناضجة، ومن هذه الثمار الحب – المتعة – السلام – الإيمان.

فالإنسان يشعر بثمرة العبادة داخلة من خلال سمو الروح، والشعور بالأمن والسكينة والطمأنينة، فلا بد من العبادة المخلصة لكي تثمر ثمرتها الحقيقية. وثمرة هذه العبادة يجدها العابد من خلال وجود قيمة سامية عليا في الحياة يسعى إلى تحقيقها، ويشعر الإنسان من خلال العبادة بميلاد جديد داخل روحه نتيجة ثمرة هذه العبادة[1].

من هنا نرى أن أفعال العبادة تفي بمطالب واحتياجات الإنسان الروحية، فهي تشبع رغبات النفوس الورعة التقية، وتضفي على النفس السكينة والهدوء والأمان، ويشعر من خلالها العابد بلذة روحية لا يعرفها من لم يجرب هذه العبادة المخلصة الورعة.

---

(1) Bright man: Persons And Values, p. 41.

كما أن العبادة تمثل صلة الإنسان بالله، وهي من أهم قيم الدين، بل من أهم القيم السامية للدين.

تاسعًا مفهوم الشخصانية:

يؤكد برايتمان على الشخص الإنساني كمفهوم أساسي في تفسير الواقع، ويعتبر الشخصية أرقى وأعلى أنواع الفردية، وهي مقولة من المقولات التي تحكم الوجود. ويشير برايتمان إلى أننا يمكن أن نجد تعريفًا مناسبًا للشخصية في حدود عملية الوعي. وإذا كان برايتمان قد نظر إلى الشخصية على أنها وعي، فإن هذا لا يعني أبدًا أنه أنكر وجود الجسد، إنه فقط يريد أن يركز على الواقعة الأساسية للخبرة وهي الوعي، وأن هذا الوعي يقر بوجود العقول الأخرى، ولا ينكرها على طريقة المذهب الأنوي.

وهناك ثلاثة أسس ومفاهيم عامة تحدد ماهية الشخصية عند برايتمان هي:

1- العقل: يعني القدرة على اختبار الحقيقة من خلال معايير تجريبية ومنطقية، وفوق ذلك كله إدراك العلاقات بين الجزيئات والكليات من خلال التحليل.

2- الوعي بالمعايير الإلزامية: إن الوعي بالمعايير الإلزامية هو خبرة الإنسان بقدره الذي يحتم عليه الالتزام بالسعي نحو القيم المثالية وتحقيقها، وتتطور الشخصية الإنسانية عندما تنتقل هذه المثاليات معها وتتحول إلى خبرات متعينة للقيمة.

3- الحرية: تمثل عنصرًا جوهريًّا في الشخصية، وينظر برايتمان إلى الحرية على أنها القدرة على الاختيار، ورغم إيمانه بالحرية كسمة جوهرية للشخصية، فإنه يعدّ الوعي هو الفاصل الأعلى بين الذات والشخص[1].

الشخصية والبيئة: لا يتحدد الفرق بين الشخصية وبيئتها بشكل صارم ودقيق بصورة دائمة، إلا إن التفرقة بينهما تعدّ أمرًا مفيدًا؛ فالحقيقة أن هذا الأمر يعد من

---

(1) Bright man: personality and Religion, p. 16.

الأمور الضرورية إذا كنا نرغب في الوصول لمفهوم واضح للشخصية على نحو ما من الوضوح. فالشخص يكون في حالة ثابتة ومستديمة من الاعتماد على البيئة والتفاعل معها، وانطلاقًا من الشخص الواعي باعتباره نقطة مرجعية، يصف برايتمان بيئته بأنها بيئة (بيولوجية، فيزيائية، اجتماعية، منطقية ومثالية، ميتافيزيقية).

1- البيئة البيولوجية: تتكون من المخ والجهاز العصبي وتكون في حالة من علاقات التفاعل الداخلية المباشرة مع الشخص، وكذلك مع النظام الكائن للكائنات الحية في الطبيعة العضوية.
2- البيئة الفيزيائية: هي الطبيعة غير العضوية، أي الأرض والهواء والشمس.
3- البيئة الاجتماعية: تتكون من الأشخاص الآخرين الذين تربطنا بهم علاقات متبادلة.
4- البيئة الميتافيزيقية: هي الواقع الكلي الذي يعتمد عليه، والقوة الميتافيزيقية السرمدية المهيمنة على هذه البيئة هي عند برايتمان الإله المحدود (finite god).

ويرى برايتمان أن الأشخاص بمثابة أسباب ومسببات في آن واحد. إنهم يتمتعون بكلا الجانبين الإيجابي والسلبي، كما أن لديهم القدرة أن يختاروا ويبدءوا في أنظمة معينة من السلوك الجسدي، وفوق ذلك يعتمدون على البيئة في وجودهم[1].

عاشرًا الحياة الروحية:

تتحقق الحياة الروحية للشخصية الإنسانية في الدين، فقد نظر برايتمان إلى الدين باعتباره حياة روحية، ومصدر الدين هو أنه يوجد أشخاص – ذوات واعية تتمتع بالقدرة على تطوير قيم مثالية، ويرى أن القيم الروحية تمثل المفتاح الوحيد لتحقيق أي معنى حقيقي في التاريخ أو الحياة الفردية، إنها تلك الروح التي تمنح

---

(1) محمد عثمان الخشت: الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2006، ص 71.

الطبيعة معناها، فالبعد الروحي هو البعد الأهم في حياة الإنسان وهو غايته القصوى. ويرى برايتمان أن الإنسان الديني لا يجد الأمن أو القناعة في الجانب المادي الخالص من الحياة، لذا يتجه نحو الجانب الروحي للحياة.

كما أن المثاليات الروحية هي ذلك الشيء الذي يجعل الإنسان إنسانًا، كما أنها تجعل الإنسان منسجمًا مع الإلهي، حيث إن وجود الشر والرذيلة المفرطة في الإنسان يعود في كثير من الأحيان إلى عدم لزومه الدقيق لهذه القيم المثالية، أو يعود إلى التوزيع المجحف لوسائل التوصل إليها. وبدون هذه القيم الروحية يتم مسخ الإنسان عن هويته، كما يتم نزع السمة الإنسانية منه، وفي هذه الحالة لن يكون سوى حيوان بهيم[1].

ومن ثم فإن القيم الروحية تمثل المفتاح الوحيد لتحقيق أي معنى حقيقي في التاريخ أو في الحياة الفردية. إنها تلك الروح التي تمنح الطبيعة معناها، كما أنها تجد معنى بالرغم من الطبيعة. وهذا المعنى يحققه الإيمان بالدين عند بول تليتش الذي يشير إليه برايتمان صراحة، فالإيمان هو اكتشاف أن كل شيء في حياة الفرد له مغزاه وقيمته على قدر ما يتصل بالوجود المتعالي.

والإيمان بوصفه اهتمامًا قصيًا أي بالله الأقصى، هو فعل للشخصية ككل يحدث في مركز حياة الشخص، ويتضمن كل عناصرها، فيشارك في كل ديناميات الحياة الشخصية، محققًا شجاعة الكينونة بقطبيها الفردانية والمشاركة؛ لأن مصطلح الاهتمام القصي يوجد بين الجانبين الذاتي والموضوعي، ففعل الإيمان ذاتي من حيث هو مركزي للشخصية، وموضوعي من حيث إن فعل الإيمان يتجه إلى القصي ذاته[2]

أحد عشر وحدة وهوية الشخصية:

تحتل قضية وحدة وهوية الشخصية أهمية خاصة بالنسبة للدين عند برايتمان، لأسباب عديدة، فإذا لم يكن الشخص يملك وحدة وهوية حقيقية خلال كافة

---

(1) Bright man: philosophy of Ideals, New York, 1928, p. 28.
(2) Bright man: philosophy of Religion, p. 20.

التغيرات التي يمر بها في خبرته، فحينئذ سوف يكون التطــور الروحــي مــن دروب المستحيل. وعلى سبيل المثال، فإن النمو الأخلاقي يعتمد على مبدأ أن الإنسان مسئول أمام نفسه عن أهدافه الماضية وتعاقداته. وإذا كان الإنسان ليس حاملاً لهذه الأهــداف ومسئولاً عن هذه العقود، فلن يتحمل المسئولية. كما أنه لم يمر بأي نمو مستمر، فــإن لم يكن الإنسان شخصًا واحدًا، فإن كل أمل في الحياة الروحية والبقاء الأبدي يصــبح أمرًا غير معقول، وإذا كانت الشخصية ليست وحدة ذات هوية حقيقية، فمــن غــير المعقول اعتبار الله شخصًا من الأشخاص، سواء كان مطلقًا أو محدودًا[1].

وهكذا فالقول بوحدة وهوية الشخصية يمثل ركنًا ركينًــا بالنســبة للــدين والحياة الروحية، بل أيضًا إلى مذهب برايتمان في فلسفة الدين التي تقــوم علــى مفهوم الشخص، سواء أكان إنسانيًا أم إلهيًا، فمفهوم الشخص المسئول لا معنى له بدون وحدة وهوية الشخصية، ويرى برايتمان بحكم إيمانــه الــديني أن وحــدة الشخصية الإنسانية لا بد وأن تعود لسبب يتجاوز الإنسان ذاته، علمًا بأن الجهاز العصبــي للإنسان هو المحيط الذي تعمل تلك العلة من خلاله. ومن المعروف أنه إذا كان الجهاز العصبــي جوهرًا ماديًا مستقلاً عن الخضوع لأي عقــل، فــإن الشخصية تكون ظاهرة ثانوية، كما أن وحدتها تكون مجرد ظلال. أما إذا كــان الجهاز العصبــي هو ذلك يأخذ به مذهب المثالية ومذهب الإيمان بوجود الله، أي إنه تعبير أو إبداع للعقل، فإن اعتماد الشخصية الإنسانية على جهازها العصبــي هو حالة لاعتماد العقل الإنساني على العقل الكوني[2].

وهنا يضع برايتمان نظريته في مقابل نظرية مذهب الوعي المظهري الثــانوي (the theory of epiphenomenalism) والنظرية التحليلية، والنظرية الجوهريــة، والنظرية العضوية.

1 – نظرية الوعي المظهري الثانوي: يتبع بعض علماء الــنفس والفلاســفة نظرية مذهب الوعي المظهري الثانوي مثل هكسلي، وهي نظرية تقول إن التــأثير بين الفيزيائي والعقلي له طريق واحد، فالفيزيائي ينتج العقلي، فأنصار هذه النظرية

(1) Bright man:personality and religion, p. 25.

(2) Bright man: philosophy of Religion, p. 196.

يعدون الوعي نتيجة فقط وليس سببًا أو علة تحت أي ظرف، فالوعي هو المحصلة النهائية للعمليات الفسيولوجية. لكن الشكل الذي انتشرت به نظرية الوعي المظهري الثانوي عند أنصار المادية، وفي القرن العشرين عند أنصار المذهب الطبيعي الآلي، يعارض مذهب التوازي الذي ينفي التأثير والتأثر مطلقًا[1].

وقد رفض برايتمان نظرية الوعي المظهري الثانوي، وأشار إلى وجود نقطتي ضعف فيها:

الأولى: إن معرفتنا الفسيولوجية لا تكفي لضمان مثل هذا التأكيد الجازم الذي تقول به هذه النظرية.

الثانية: هي الأعظم أهمية، ومفادها أن كافة العمليات التجريبية تفترض مسبقًا وجود ذات نمطية موحدة، بمعنى أن الذات تكون شرطًا للمعرفة.

فموضوعات المعرفة تحتاج إلى ذات تعرف تلك الموضوعات.

وخلاصة موقف برايتمان من الشخصية أن الذات الكلية أو الشخص يتكون من الخبرة الواعية الموجودة، أو التي كانت موجودة أو التي ستوجد برمتها في كافة المواقف التجريبية التي تشكل تاريخ الشخص، ومن ثم فإن وحدة الشخصية هي وحدة الوعي، حيث إن الشخصية تتضمن الوعي لا غير، كما أنها تتضمن كجزء منها أيًا من مكونات البيئة الفيزيائية كما لا تتضمن المكونات الاجتماعية[2].

الخاتمة

من كل ما سبق نرى أن إدجار شيفلد برايتمان يعتبر من أهم فلاسفة الدين الأمريكيين، وقد ساهم بمؤلفاته في إثراء فلسفة الدين، وعالج الكثير من القضايا المهمة التي تتعلق بفلسفة الدين.

ومن أهم هذه القضايا إثبات وجود الله والبرهنة عليها، وكذلك قضية الوحي التي تمثل قضية جوهرية بالنسبة لفلسفة الدين. وقضية الإيمان الذي يمثل عنصرًا أساسيًّا بالنسبة للدين؛ لأنه بدون الإيمان لا يوجد دين.

---

(1) Ibid: p. 198.

(2) D.w.Hamlyn: Metaphysics, Cambridge, 1984, p. 165.

ولقد تبنى برايتمان مفهوم الشخصانية الدينية؛ لأن الدين من وجهة نظره يعتمد على الشخصية، والشخص يمثل محورًا أساسيًا في الدين، كذلك تمثل القيم الروحانية مثل الإلزام والعبادة العمود الفقري للدين، فالعبادة تمثل أهم القيم الروحانية في الدين؛ لأنها تمثل علاقة الإنسان بالله.

والحياة الروحية للإنسان لا تتحقق إلا في الدين، فمن خلال الدين يجد الإنسان الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة، فالإنسان يحقق أهدافه الروحية من خلال الدين.

فالدين يمثل علاقة الإنسان الوثيقة بقوة سامية تهيمن على هذا الكون وهو الله. ولقد وصف برايتمان الله بصفات كثيرة منها القدرة الكلية، والخير المطلق.

كما تطرق برايتمان لقضية علاقة الدين بالعلم، وهل هذه العلاقة علاقة تصادم وتعارض، أم علاقة تعاون وتكامل؟ وتوصل في النهاية إلى أن هذه العلاقة علاقة تعاون وتكامل، فكل من الدين والعلم يكمل بعضهم الآخر. ورغم اختلاف مجال كل من العلم والدين، إلا أنهما في النهاية ليس بينهم أي نوع من التعارض، ولا يستطيع أن يستغني أحدهما عن الآخر، فمجال العلم هو المجال المادي الطبيعي، أما مجال الدين فهو المجال الروحاني، وكلا المجالين يكمل بعضهم البعض، والإنسان في حياته لا يستغني عن الماديات والروحانيات؛ لأن الإنسان يحتاج لكلا المجالين.

كذلك يمثل الدين قوة دافعة في حياة الإنسان، ولا يستطيع أن يستغني عن الدين في حياته، وهذا ما أكد عليه برايتمان.

بورهوس فريدريك سكينر
Burrhus Frederic Skinner

د. رائد عبيس الحسناوي
قسم الفلسفة - كلية الاداب - جامعة الكوفة

- نشأته وسيرة حياته

وُلِدَ بورهوس فريدريك سكينر B.F Skinner في 20 مـارس عـام 1904 في أمريكا، وقد كان والده "وليام آثر سكينر" محاميا ذا طموحات سياسية، أمـا والدتـه فكانت تدعى "جرس مادي سكينر"، ولم يستخدم والد سكينر العقـاب البـدني في تنشئتهِ، غير أنهما لم يترددا في استخدام أساليب أخرى لتعليمـه الأنمـاط السـلوكية الجيدة. ويبدو أن حياة سكينر المبكرة كانت تزخر بالشعور بالأمن والاستقرار، ويشير سكينر إن حياته المدرسية كانت ممتعة، ومحاطا دوما بالكتب التي شغف والده بقراءتها، فقد التحق سكينر بكليةِ هاملتون، حيث تخصص في الأدبِ الإنجليزي، ودَرسَ مـواد شملت اللغات الرومانسية، وأسلوب الخطاب، وعلم الأحيـاء والأجنـة والتشـريح والرياضيات، وبعد أن فشلت محاولات سكينر في أن يصبح كاتباً، اهتم بميدان علـم النفس وذلك بجامعة هارفارد.[1] وبعدها التحق ببرنامج الدراسات العليـا في جامعـة هارفارد، وفي عام 1936 انتقل إلى جامعة مينوسوتا، وفي الحرب العالمية الثانيـة قـام بتجارب على تدريب الحمام من أجل توجيه الصواريخ، وفي عام 1945 تولى رئاسـة قسم علم النفس بجامعة إنديانا، وفي عام 1947 عاد إلى جامعة هارفارد.

---

(1) B. F. Skinner (http://www.nndb.com/people/297/000022231/), NNDB, p. 3. www.nndb.com/people/297/000022231/

وفي ما بعد أصبح على رأس التيار السلوكي بعد واتسون، إذ درس سكينر شكلا خاصا من التعلم "التشريط الفاعل" وقد ظهر ذلك من خلال استعماله جهازاً أطلق عليه "علبة سكينر"، وهو جهاز يقوم على ترشيح الفاعل حمامة أو فأر أو إنسان، على القيام بحركة محددة من خلال توزيع مكافئات، تماما كما لو كان الأمر تدريب كلب أو حوت، ويعد سكينر أن معظم التصرفات البشرية هي نتاج تعليم أو تشريط.[1] ويعد سكينر إن السلوكات الإنسانية القائمة على التعلم، أساس ما يطلق عليه اسم "التعلم المبرمج"، وقد كان سكينر أول من اكتشف ذلك. ويرتبط ذلك بجهاز تقني حيث يقوم التلميذ بالتعلم على مراحل، من خلال الإجابة على سلسلة من الأسئلة. وكل إجابة جيدة تنسب إليه آليا تعد فرصة للانتقال إلى المراحل التالية، حتى يتاح له السيطرة كلياً على الموضوع. كان سكينر أيضا جزءا من الإنتلجنسيا الأمريكية، التي قادت حوارات جدلية شهيرة ضد علم النفس الرومانسي من جهة، وعلم النفس المعرفي من جهة أخرى.[2] وسكينر هو عالم نفسٍ متخصص في علم السلوك السايكولوجي، **فضلا عن كونه فيلسوفاً اجتماعياً**، عمل على البحث في مشاكل المجتمع التي تقوم على سلوكيات مضطربة، نتيجة خلل في التربية والبناء الوظيفي في حياة الإنسان، وهذا ينعكس بدورهِ على المظاهر الاجتماعية والسياسية، وما له علاقة بكرامة وحرية الإنسان؛ لأن السلوك المتطرف، أو الراديكالي، أو أنماط السلوكيات الأخرى، كلها شأن في صناعة جيل واعٍ وحر. وهو أيضا ويمكن عده كذلك فيلسوف علم بناءً على ما وظّفه من استعمالات في مجال علم النفس المعرفي، الذي يتداخل مع هذا التخصص، بكيفية اقتران نتائج العلم بالسلوك البشري، فضلا عن التأثر السلبي والإيجابي بنتائج العلم وتجريباته، التي أدخل سكينر جزءا منها في تجاربه المختبرية، حول سلوك الإنسان والحيوان، وتأثيره على كيفية التعامل مع البيئة بمقومات بايولوجية وخصائص فيزياوية، ويعد سكينر من رواد المدرسة السلوكية.

---

(1) B. F. Skinner (http://www.nndb.com/people/297/000022231/), NNDB, p. 5. www.nndb.com/people/297/000022231/

(2) دوريتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة ومجد، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 473.

الأمريكية، والتي أسسها واطسون عام 1878م وكان اهتمامه بالسلوك الظاهر، وعزز ذلك الاهتمام عنايته بعلم الحيوان وكان ظهورها انتقادا للمدرسة البنائية القائمة على الاستبطان، والمدرسة الوظيفية التي ركزت على علم وظائف الأعضاء.(1)

فقد قاد سكينر ريادة نزعة جديدة من البيئوية تدعى "السلوكية الجذرية"، ووضع مبدأ الاشتراط الإجرائي تبعا لمبدأ التعزيز، فإن العواقب السلوكية تمثل الأسباب الحاكمة للسلوك اللاحق. فالسلوك الذي يعقبه سوف يتكرر في المستقبل، فكل السلوكيات، ما عدا تلك العشوائية، يمكن أن تفسر من خلال إمكان حدوث التعزيز. وتضمنت سلوكية سكينر افتراضات أساسية حول الطبيعة البشرية، وكانت على تناقض صارخ مع أصحاب النزعة الغريزية من أمثال وليم جيمس.(2)

-النظرية السلوكية عند سكينر "الأصول والمفاهيم"

تعود أصول هذه النظرية إلى علم النفس السلوكي الذي أسسها الأمريكي واطسن في مطلع القرن العشرين سنة 1912م في الولايات المتحدة، في حين تعود جذور هذه النظرية إلى العالم الفسيولوجي الروسي ايفان بافلوف، ويعد ثورندايك من أبرز علماء النفس الذين يمثلون الاتجاه السلوكي في تفسير التعلم. وقد تبنى المنهج العلمي في تفسير السلوك بوجه عام، والتعلم بصفة خاصة؛ لذلك خضعت دراساته في تفسير التعلم التي أجراها على الحيوانات والإنسان، للقواعد التي يقوم عليها المنهج العلمي في دراسة وتفسير الظواهر السلوكية، والنظرية الإجرائية لسكينر تعد شكلاً من أشكال النظرية السلوكية على الرغم من اختلافها عنها في كثير من الوجوه، وقد أطلق عليها اسم التحليل التجريبي للسلوك ويعد سكينر مع جاثري وكلارك هل من السلوكيين الجدد. ويعد السلوك الموضوع الأساسي في هذه النظرية لكونه يمثل جانبا مهما من جوانب الحياة الإنسانية.

---

(1) B. F. Skinner (http://www.nndb.com/people/297/000022231/), NNDB, p. 4. www.nndb.com/people/297/000022231/

(2) ديفيد م. بوس، علم النفس التطوري، ترجمة: د. مصطفى حجاري، دار كلمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 94.

إذ ساهم سكينر من خلال أبحاثه ودراساته في تطور علم النفس السلوكي ونظرية الاشتراط الإجرائي، فهو لم يكن ينتمي إلى مدرسة ثورندايك على الرغم من تأثره بها وعمله المشترك مع ثورندايك. وكذلك اهتم بكتابات واطسون وبافلوف لمدة طويلة ثم بدأ بإجراء سلسلة من التجارب على الفئران في جامعة هارفارد، واهتم بدراسة السلوك واقترن اسمه بالتعليم المبرمج وأصدر كتابه "سلوك الكائنات" قدم وصفا تفصيلا لتجاربه وأفعاله على كثير من الكائنات وأهتم به بعامل التعزيز، كعامل أساسي في عملية التعلم. وأهتم أيضا بدراسة الظاهرة السلوكية من خلال دراسة السلوك نفسه، وليس عن طريق أيه دراسات أخرى خارج مظاهر السلوك.

- المفاهيم الأساسية عند سكينر

السلوك الإستجابي: هو سلوك ينشا نتيجة لوجود مثيرات في موقف سلوكي، وتحدث فيه الاستجابة بمجرد ظهور المثير وتسمى هذه الاستجابات بالانعكاسات، ويولد الكائن ولديه بعض منها، ويكتسب بعضها من خلال العمليات الشرطية.

الارتباط: هو ارتباط الاستجابة بمثير محدد.

المثير غير الشرطي: هو المثير الذي يستجيب استحابة بشكل طبيعي تلقائي (اللعاب والأكل).

المثير الشرطي: هو المثير الذي يشترط في تأثيره بوجود مثير أساسي لديه ارتباط طبيعي بالاستجابة وينشا الارتباط بالتعلم (جرس بافولف).

التعزيز: هو المكافأة التي يحصل عليها الكائن نتيجة للسلوك المرغوب به.

التعزيز في السلوك الاستجابي: يكون التعزيز في هذه الحالة، عبارة عن المثير غير الشرطي، والذي يحصل عليه الكائن بعد تعلم الاستجابة للمثير الشرطي.

السلوك الإجرائي: السلوك الإجرائي معقد، وهو كل ما يصدر عن الكائن الحي في العالم الخارجي ولا يرتبط بمثيرات محددة ومن أمثلتها المشي والأكل والكلام والعمل، وهي ترتبط بمثيرات عديدة عمليات يجريها الكائن بنفسه.

متغيرات الإشراط الإجرائي: هي وحدات وسماها الاستجابات والبيئة الـتي تتكون من وحدات سماها المثيرات.

مبادئ الإشراط الإجرائي: وهي أولا؛ أن أنماط السلوك الصادرة عن الكائن، ليس بالضرورة موجهة منه بواسطة البيئة وما فيها من مثيرات وثانيا؛ أن كثيرا من المثيرات الخارجية لا تعتبر بالضرورة عوامل منشئة للسلوك.

تشكيل السلوك: يتضمن توجيه معززات خارجية، بمعنى تعزيز الاستجابات أو الإجراءات التي تقترب تدريجيا من تحقيق الهدف وبصيغة أخرى: خطوة... خطوة...، إمكانية تطوير استجابات الفرد نحو تحقيق الهدف.

-نظريته في السايكولوجية السلوكية التجريبية

كانت مساهمات سكينر في علم النفس، قد وفرت جسرا فريدا بين تصور علم النفس كعلم البيولوجي، وبين تصور علم النفس كعلم الاجتماعي. إذ ركز سكنير على السلوك كظاهرة بيولوجية، تحدث بشكل طبيعي من الاهتمام في حد ذاتها، والمرتبطة وظيفيا بالأحداث المحيطة، مثل علم تطور السلالات، وقد تعزز هذا التوجه البيولوجي أساسا، بمزيد من تركيز سكينر على الأسس التجريبية، التي تقدمها التحليلات التجريبية للسلوك المختبري، وغالبا ما كانت مع الموضوعات غير البشرية، أي تجاربه على الحيوانات الفار والحمام. والتي ترتكز أساساً إلى عدة عوامل ومفاهيم أساسية في بلورة نظرية متكاملة في السلوك، تقوم على نظرية الاشتراط الإجرائي ونظرية التعزيز والمثيرات.

فقد ركز سكينر وثورندايك على عامل التعزيز، كعامل أساس في عملية التعلم، الذي يهدف إلى حل مشكلات التربية التي كانت موضع اهتمامها الرئيس. فهناك مسميات لنظرية سكينر مثل: "الاشتراط الوسيلي والاشتراط الإجرائي" والاشتراط من نوع الاستجابة والتعلم الراديكالي.[1] لذلك ركز سكينر في نظريته على السلوك الإجرائي لدى الكائنات، حيث أن هذا السلوك معقد ولا يعتمد على

(1) B.F.Skinner: Behavioral Psychologist" (http://www.sntp.net/behaviorism/skinner.htm), *SNTP* Gene Zimmer, 1999, p. 42.

الارتباط البسيط بين مثير معين واستجابة معينة. فقد اهتم سكينر بالاستجابة في ظل ضبط المثيرات، أو بمعنى آخر ركز على الاستجابات في ظل ضبط المتغيرات. وبسبب تعقيد السلوك الإجرائي يدعو سكينر إلى النظر في السلوك الإجرائي دون النظر للمثيّرات، فالاستجابة تنشا عن المجموع الكلي للمثيرات.

وتتكون نظرية سكينر من ثلاثة أجزاء رئيسة وهي: (البيئة، تعلم السلوك الإجرائي، التعزيز).

أولا "البيئة": وقد قسم سكينر البيئة إلى أربعة مستويات من المثيرات: المستوى الأول "المثيرات المستصدرة": وهي استجابات نمطية على طريقة السلوك الإستجابي وتسبق حدوث الاستجابة.

المستوى الثاني "المثيرات المعززة": وهي الاستجابات التي تعقب حدوث الاستجابة، وتساعد في زيادة احتمال تكرار الاستجابة في المواقف التالية، والتي تصبح أكثر احتمالا في السلوك، وتسمى الاستجابات الإجرائية.

المستوى الثالث "المثيرات المميزة": وهي مثيرات موجودة ولكنها ليست مستدعية للاستجابة ولكنها تميزها وتزيد من حدوثها.

المستوى الرابع "المثيرات المحايدة: "وهي مثيرات تظهر أثناء الموقف السلوكي للكائن قبله أو أثنائه أو خلاله، ولا علاقة لها بالموقف ولا تؤثر به لا من قريب ولا من بعيد.

ثانيا "الاشتراط السلوكي الإجرائي":

يرجع الفضل إلى سكينر في ظهور الاشتراط الإجرائي، كأحد أساليب التعلم الشرطي، فقد وضع سكينر نظامه في الاشتراط الإجرائي، بشكل مستقل ويختلف في كثير من الجوانب عن نظام ثورندايك. وتستند نظرية الاشتراط الإجرائي في تفسيرها للتعلم، على عدد من الافتراضات الأساسية وهي:

1- نتائج السلوك يمكن أن تعمل على زيادة احتمالات السلوك تعزيزها، أو تناقصها معاقبتها.
2- يمكن برمجة السلوك باستخدام عمليتي التسلسل والتشكيل.

3- يختلف معدل الاستجابة بإختلاف جدول التعزيز المستخدم.

4- التعزيز المتقطع أكثر فعالية في تشكل السلوك من التعزيز المستمر.

5- يمكن تأسيس الإجراءات المميزة باستخدام التعزيز الفارقي للمثيرات.

6- العقاب إجراء فعال في تغيير السلوك، لكنه إجراء غير مستحسن.[1]

وينصب اهتمام سكينر في تفسيره للتعلم على الوقائع الموضوعية للدافع "Motive"، كما تحددها ظروف الموقف التجريبي، وعلى هذا الأساس، فهو ينظر إلى الدافع على أنه احد الشروط التجريبية، التي تمكن تحديدها، والتحكم فيها، ودراسة تأثيرها، فهو لا ينظر إلى الدافع كمثير يرتبط بإجراء الاستجابة، وإنما فقط كمجموعة من الإجراءات التي تؤثر على الاستجابة.[2]

ثالثا "التعزيز":

ومن هذه الإجراءات التعزيز "Reinforcement"، ويستمد التعزيز عند سكينر أصولة من فكرة الأثر عند ثورندايك، فهو تكلم عن أهمية تعزيز الاستجابة في موقف التعلم، وكيف أن الاستجابات الناجحة تثبت بالتدريج، بينما تحذف الاستجابات الفاشلة، ولكن سكينر لا يفسر التعلم مثل ثورندايك على أساس أن نتائجه تتمثل في الاستجابة أو نوع السلوك الذي يعزز في أثناء التدريب، وإنما نفسره على أساس النتائج، التي تترتب على هذا السلوك الذي حدث في الماضي أثناء التدريب والتغيّر، الذي يطرأ على السلوك في المستقبل.[3] فالفار مثلا عندما يوضع في الصندوق ونقصد "صندوق سكينر" يضغط على الرافعة ويحصل على الطعام، هذا هو ما يحدث في أثناء التدريب، ولكن التغير الحقيقي في المستقبل، سيكون أكثر احتمالا إذا وجد في موقف مشابه؛ لأن يضغط الرافعة، فتعزيز

(1) B.F.Skinner: Behavioral Psychologist" (http://www.sntp.net/behaviorism/skinner.htm), *SNTP 2.* Gene Zimmer, 1999, p. 8.

(2) Howard Achlin, Burrhs Frederic Skinner, 146.

(3) Ibid, p. 144.

الاستجابة المعينة في أثناء التدريب يقوي سلوكه في المستقبل؛ لأن يسلك بكيفيةٍ مشابهة وهذا هو المعنى الإجرائي للتعزيز عند سكينر.[1]

وتقسم المعززات عند سكينر من حيث المصدر إلى:

1- معززات أولية: وهي معززات ترتبط بحدوث الاستجابة بشكلٍ مباشر، وتستمد قيمتها التعزيزية من إمكانية إشباعها لحاجة أولية مثل الماء والطعام.

2- معززات ثانوية: هي مثيرات محايدة تقترن بالمعززات الأولية، تستمد قيمتها التعزيزية منها، مثل المال من حيث التأثير، وهي تنقسم بدورها إلى معزز إيجابي: أي مثير يؤدي وجوده إلى تقوية السلوك الذي يعد شرطا سابقا عليه. مثل الطعام الذي يقدم للفأر عندما يضغط على الرافعة، ومعزز سلبي: وهو أي مثير يؤدي سحبه إلى تقوية السلوك، مثل يتم استبعاد الصدمة الكهربائية، أو في حالة نقر الحمامة على النقطة السوداء في صندوق سكينر.[2]

ووصف سكينر ثلاثة أنواع رئيسية للتعزيز، تؤثر في سلوكياتنا بشكل ملحوظ وهي:

1- التعزيز المستمر: في هذا النوع نجد أن السلوك المرغوب يتم تعزيزه في كل وقت يظهر فيه، فالحمامة التي تحصل على الطعام في كل وقت تقوم فيه بنقر النقطة السوداء الصغير داخل صندوق التجربة ستستمر في سلوكها؛ لأن النتيجة إيجابية ومستمرة، وهذا النوع مؤثر، ويعمل على تطوير سلوكيات معينة وتقويتها، ولكن بعد توقف التعزيز نجد أن الاستجابة تختفي أو تنطفئ تدريجيا.[3]

2- التعزيز المتقطع: في هذا النوع يتم تعزيز الكائن بعد مدة معينة، بغض النظر عن ظهور الاستجابة المرغوبة من عدمها، ويمكن تقديمه على وفق

---

(1) Howard Achlin, Burrhs Frederic Skinner, p. 148.

(2) Howard Achlin, Burrhs Frederic Skinner, p. 12.

(3) Ibid, p. 14.

ضوابط وقواعد ثابتة ومتغيّرة، ومن أمثلة ذلك خروج الطلاب للفسحة بعد الحصة الثالثة.

3- التعزيز النسبـــي: هذا النوع من التعزيز محدد بعدد من الاســتجابات المناسبة التي يصدرها الكائن، فالحمامة يمكن أن تعزز بعد نقرها للنقطة السوداء خمس مرات. في حين أن التعزيز المستمر أكثر فعالية، وتأثيرا في تطوير وتقوية السلوك، فنجد أن التعزيز النسبـــي يعتبر أكثر فاعليـــة، وتأثيرً في عملية الاحتفاظ بهذا السلوك، فسلوك العقاب هـــي النتيجـــة الغير مرغوبة، والتي تلي السلوك وخصصت لإيقافه.[1]

ويحدد سكينر من العقاب نوعين هما؛ العقاب الموجب والعقـــاب الســـالب، فالعقاب الموجب؛ يحدث عندما يقلل تقديم حدث ما بعد فعل إجرائي معين مـــن تكرار حدوث هذا الفعل في مواقف مشابهة، مثل ضرب يد الطفل المتسخة عندما يلعب في الوحل، والعقاب السالب؛ يحدث عند إزالة معزز ما يلـــي بعـــد فعـــل إجرائي معين، أو إرجاء حدوثه، فيختزل تكرار السلوك في مواقف مشابهة، مثـــل الحرمان من المصروف عند الرجوع المتأخر إلى المنـــزل.[2]

ويرى سكينر أن الأصوات التي تصدر من الكائن الحي، وتمثل الكلام هـــي استجابات يمكن تعزيزها عن طريق كلام الآخرين أو إيماءاتهم، وذلك بالأســـلوب نفسه الذي يعزز به سلوك فأر، فالتجارب بواسطة الطعام التشكيل (Shaping)، ويقصد به تعزيز التقريبات المتتابعة نحو السلوك النهائي. ففي البداية يعزز المـــدرب تعزيزا موجبا لفعل ما، من بين الذخيرة الحالية للكائن الحي التي تمثل صورة ضعيفة من الاستجابة أو الاستجابات المرغوبة، وعندما يعزز هذا السلوك يصـــبح المعلـــم انتقائيا أكثر، ويعزز فقط تلك السلوكيات التي تقترب أكثر من الهدف، وعنـــدما

---

(1) Superstition in the Pigeon by B.F. Skinner (http://www.scribd.com/doc/14185280/Superstition-in-the-Pigeon-by-BF-Skinner, p. 36.

(2) Bruce A. Thyer, A Review of Daniel N. Wiener's B. F. Skinner: Benign Anarchist, Behavior and Social Issues, Volume 6, No. 2, Fall 1996, (Allyn & Bacon, 1996, ISBN 0-205-17348-9, 202, p. 141. *journals.uic.edu/ojs/index.php/bsi/article/.../289/2141*

يرسخ هذا السلوك الجديد، يصبح المدرب أكثر طلبا للخطوات الآتية، وتستمر العملية للوصول إلى الهدف النهائي، فالتسلسل عبر الإستمرار (Chaining) هو الإجراء الذي يستخدم لتعلم السلوكيات المعقدة. ويقصد به تعليم سلوكيات معقده مكونه من سلسلة من السلوكيات المنفصلة البسيطة والمعروفة لدى المتعلم.[1]

وهناك تصور منطقي للتحكم البيولوجي في السلوك، التي ترتبط بنظرية علم التحكم الذاتي، وما أن ظهرت هذه النظرية حتى جذبت إنتباه المشتغلين في جميع فروع العلم، وأن أعظم دليل على نجاح هذه النظرية، هو تشعب تطبيقاتها المتعددة في ميدان الإقتصاد، والهندسة، والإلكترونيات والدراسات الإجتماعية... وكان لا بد من أن تترك هذه النظرية بصمتها على علم النفس المعاصر، أو علم النفس العلمي في تمييزه عن علم النفس الفلسفي. ولو أن روبرت فينز قد توصل إلى أصول تلك النظرية من خلال الرياضيات، إلا أن أحد مبادئها الأساسية قد أسفرت عنه نتائج نظرية سكينر لتفسير حدوث التعلم، عندما أهتم بمفهوم التغذية الرجعية وهي أهم عضو في نظام يمكن أن نصفه بأنه ذاتي التحكم.[2] إذن هو ترتيب عدد من الاستجابات في ترتيب محدد، ومثال ذلك تعليم الحمامة الدوران ثم القفز فوق منصة، ومن ثم نقر جزء مضي، ثم نقر جزء يتدلى من الصندوق الانطفاء (Extinction)، فالانطفاء عند سكينر هو خلاف التعزيّز، فهو يأتي عندما يتكرر إجراء الاستجابة ولا يأتي التعزيّز، وتكون النتيجة أن تبدأ الاستجابة في التضاؤل بالتدريج. بمعنى أن يقل معدل ظهورها حتى تختفي في النهاية تماما، ويرتبط انطفاء الاستجابة بظروف تكوينها، فهي تتأثر بعدد مرات التعزيز في أثناء عملية التدريب، وأيضا حجم المعزز، وعدد مرات الانطفاء في أثناء التدريب؛ لأن الكائن الحي سوف يعتاد الانطفاء كلما مر بظروف مشابهة كالتي مرت به في

---

(1) B. F. Skinner, On Skinner's Politics, *Beyond Freedom and Dignity,* (New York: Ban- tam Books, 1971.) p. 225. www.mmisi.org/pr/12_01/stevens.pdf

(2) كامل، عبد الوهاب محمد، علم النفس الفسيولوجي مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1994، ص 295.

التدريب، وأيضا حالة الدافع للكائن الحي في أثناء الموقف السلوكي الدافع.[1]

هذا وينصب اهتمام سكينر في تفسيره للتعلم، على الوقائع الموضوعية كما تحددها ظروف الموقف التجريبي، وعلى هذا الأساس فهو ينظر إلى الدافع على أنه احد الشروط التجريبية، التي يمكن تحديدها والتحكم فيها ودراسة تأثيرها، فهو لا ينظر إلى الدافع كمثير يرتبط بإجراء الاستجابة، وإنما فقط كمجموعة من الإجراءات، التي تؤثر على الاستجابة "تمييز المثيرات " Discrimination of Stimuli ويقصد بالتمييز عند سكينر تمييز مثير معين لا تحصل الاستجابة الإجرائية إلا في وجوده.[2] فإذا حصل في أثناء تدريب الفأر مثلا ضغط على الرافعة للحصول على الطعام، فأن الطعام لا يقدم إلا في وجود ضوء معين، فإن الفار سوف يتعلم أن يضغط على الرافعة عند وجود الضوء، ولن تحدث الاستجابة إذا لم يوجد، ويجب التنويه على أن الضوء هنا ليس هو الذي يحدث الاستجابة ولا علاقة له بالحصول على الطعام. وإنما هو شرط فقط في موقف التجريب لا تحصل الاستجابة إلا بوجوده، فإجراء الاستجابة أو عدم إجرائها يرتبط أصلا بحالة التعزيز، ويعمل المثير المميز كشرط فقط لحدوث الاستجابة، وليس كمنتج لها تمايز الاستجابة.[3] فالتمايز يخص الاستجابة ولا يخص المثير، ويحدث التمايز نتيجة تعزيز الاستجابة عندما تحدث بشكل معين أو بدرجة معينة، فإذا كان المطلوب هو أن يتعلم الفار الضغط على الرافعة بقوة معينة، فإن تمايز هذه الاستجابة أي إجرائها بالشكل المطلوب، يحدث عندما يأتي التعزيز أثناء التدريب، وفقط عندما يضغط الفأر على الرافعة بهذه القوة، ولا يأتي التعزيز عندما يكون الضغط بشكل أكبر أو أقل من المطلوب، وهكذا عندما يتكرر تعزيز هذه الاستجابة المتمايزة يحصل تعلم الحيوان إجراء الاستجابة بالشكل المطلوب.[4]

---

(1) Bruce A. Thyer, A Review of Daniel N. Wiener's B. F. Skinner: Benign Anarchist.p 143.

(2) B. F. Skinner, On Skinner's Politics, *Beyond Freedom and Dignity*, p. 152.

(3) Bruce A. Thyer, A Review of Daniel N. Wiener 's B. F. Skinner: Benign Anarchist, p. 144.

(4) Ibid, p. 145.

ويستمد التعزيز الشرطي قوته مما يأتي:

1- إذا كان الارتباط الشرطي للمتعلم يشبع دافعا أساسيا مثل الجوع أو العطش.

2- أن يكون المنبه مؤشرا لاحتمال وصول الطعام.

3- يمكن أن يصبح المدح لدى الآدميين عاملا معززاً، دون الوعد بمعزز أولي. مع ملاحظة أن التعزيز لا يكون للمنبه وإنما للاستجابة، ولقد ركز سكينر دراسته على الحيوانات؛ لأن سلوكها أبسط من سلوك الإنسان، ولان الظروف التي تحيط بها يمكن ضبطها على نحو أفضل، ولأن العمليات الأساسية يمكن الكشف عنها بكل يسر وسهولة ويمكن إعادة تنظيمها خلال مدة طويلة، إن ملاحظة الحيوان لا تتعقد مثل ملاحظة الإنسان؛ وذلك بسبب العلاقات الإجتماعية التي يتمتع بها الإنسان.(1)

صندوق سكينر

لقد تعددت تجارب سكينر من أجل بيان الاشتراط الإجرائي، واختلفت وكانت بدايتها من صندوق قديم. استخدم سكينر في تجاربه جهاز أطلق عليه الباحثون فيما بعد "صندوق سكينر" حيث يتألف هذا الجهاز من صندوق زجاجي يوجد به رافعة، عندما يستخدم الفئران في التجربة وصندوق زجاجي آخر يوجد فيه قرص في الجزء العلوي منه، عندما نستخدم الحمام في التجربة وعلى جانب كل صندوق يوجد مخزن للطعام، وفي أسفل الصندوق يوجد أسلاك معدنية تستخدم لوصل صدمة كهربائية عندما نكون بصدد دراسة أثر العقاب على السلوك، ويتكون الجزء الثاني من الجهاز من لوحة تحكم نستحكم من خلالها بأسلوب التعزيز.(2)

(1) Ibid, p. 147.

(2) Bruce A. Thyer, A Review of Daniel N. Wiener 's B. F. Skinner: Benign Anarchist, p. 146.

سواء كان هذا الاسلوب يدوياً أو أتوماتيكياً وتقدم الصدمات الكهربائية، ونوع جدول التعزيز المستخدم، ولون الإضاءة مثل اللون" الأخضر - الأصفر - الأحمر" عندما نريد تعليم الحمامة والفار التمييز بين المثيرات، وإصدار استجابة محددة لضوء معين، حيث نستطيع التحكم بلون القرص، ويحتوى على أجزاء وظيفتها الأساسية وتسجيل عدد الاستجابات الصادرة عن الحيوان، وعدد المرات التي يحصل بها على تَعزيز، ويحتوي الجهاز على جزء ثالث يسمى "السجل التراكمي"، وظيفته الأساسية تسجيل فترات السكون والتي لا يصدر فيها عن الحيوان داخل الصندوق أية استجابة، كما يقدم لنا معلومات عن قوة الاستجابة.[1]

فالوقائع التجريبية للتجربة الأولى: يتم فيها وضع حيوان جائع في الصندوق، فإن ضغط الحيوان على الرافعة يظهر له كمية من الطعام، وتؤدي الرافعة هنا دور المثير الحيادي، والذي يضغط عليه الحيوان، مصادفة في أثناء سلوكه الاستكشافي، وتكون هذه الاستجابة أداة لظهور الطعام "المُعزز"، الذي يقدم دور مثير جديد يودي إلى صدور الاستجابات الطبيعية، وتكون كمية الطعام التي تعطى لا تكفي لإشباع دافع الجوع، وعلى ذلك يبقى الحيوان في سلوكه الاستكشافي إلى أن يتعلم استجابة معينة، ويشبع الدافع، وتقل حركاته العشوائية.[2]

أما التجربة الثانية: توضع حمامة حيث يستطيع المجرب أن يرى مدى ارتفاع رأسها بالنسبة لمسطرة مدرجة معلقة على حائط القفص، ويحدد ارتفاع الرأس العادي على المقياس، ثم يختار المجرب خطا على المقياس، يمثل ارتفاع الرأس الذي يحدث في حالات نادرة وقليلة بعد ذلك يركز المجرب بصرة على المقياس، ويقدم طبق الطعام بسرعة "مُثير" كلما ارتفع رأس الحمامة فوق الخط المحدد للإستجابة.[3] فسلوك "رفع الرأس" و"العلامة" و"رؤية طبق الطعام" و"تناول

(1) B.F.Skinner: Behavioral Psychologist, p. 5.
(2) Ibid, p. 7.
(3) Howard Achlin, Burrhs Frederic Skinner, March 20, 1904-August 18, 1990, National Academies Press washington d.c. Copyright 1995, p. 25.
www.scienzesociali.ailun.it/so/docenti/rachlin.shtml

الطعام". كلها متغيرات الاشتراط الإجرائي للمثيرات والاستجابات "Stimuli and Responses" فعادة ما ينظر إلى السلوك في الاشتراط الإجرائي، على انه مكـــون من وحدات، يطلق عليها الاستجابات، وينظر إلى البيئة على أنهـــا مكونـــة مـــن وحدات يطلق عليها المثيرات، ومن المبادئ الأساسية في الاشتراط الإجرائـــي، أن كثيرا من أنماط السلوك الصادرة عن الكائن الحي، ليست بالضرورة موجهة منـــه هو ذاته بواسطة البيئة، وما فيه من مثيرات، وكذلك فإن كـــثيرا مـــن المـــثيرات الخارجية لا تعتبر بالضرورة عوامل دافعة أو منشقية لسلوكه.(1)

وقد ظهرت مجموعة اخرى من طرق العلاج نتيجة لأبحاث ســكينر علـــى الإشراط الأدوي أو الإجرائي، وفي هذا النوع من العلاج يتعلم الفرد الاســـتجابة التوافقية للمثيرات، التي كانت تؤدي في الماضي إلى استجابة لا توافقية عن طريـــق التدعيم الإيجابـــي. فإذا كانت الاستجابة صعبة، فإنها تبني تدريجيا بأسلوب يطلق عليه التشكل.(2) وهذا يوضح علاقة علم النفس بالعلوم الإنســـانية مـــن ناحيـــة والعلوم الطبيعية من ناحية أخرى، وهذه العلاقة يفرضها موضوع الاهتمام المشترك وهو السلوك.(3)

سكينر بوصفهِ فيلسوف علم

أن إنطلاقةَ سكينر المتعلقة بالتركيّز على أهم شيء في تكوين السمة الإنسانية للبشر، الذي من خلاله نكتشف حقيقة إنسانيته وفهمه وعمله، بل وتجربته في هذه الحياة إلا وهو "السلوك" هي إنطلاقة لتأسيس فلسفة علم في السلوك الإنســـاني، وهذه الإنطلاقة المهمة مع الحديث عن تكنولوجيا السلوك البشري، يُعد حـــديث جديد داخل ميدان فلسفة العلم، يتعلق بمقومات هذا السلوك وبالوســـائل الـــتي تتحكم وتحدد هذا السلوك، الذي يتقوم تبعا لنظريات أخلاقية وفلسفية ودينيـــة،

---

(1) Ibid, p. 20.

(2) جوليان روتر، علم النفس الأكلينكي، ترجمة عطية محمود هنا، مراجعة، محمد عثمان، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1984، ص 159.

(3) جابر، عبد الحميد جابر، مقدمة في علم النفس، دار النهضة العربية، القـــاهرة، 1985، ص 5.

هذه النظرة التقليدية، تجاوزها الحداثة وللتكنولوجيا أثر في تَغيير سلوك البشر، هذا السلوك وهذا التَغيُر جاء نتيجة مخترعات مادية دخلت على نفس الخط مع النظريات الأخلاقية والفلسفية. السؤال الذي يمكن أن يثار هنا، هو ما أسبقية التأثير والأثر الواقعي لتلك المثيرات ونقصد بها التكنولوجيا والنظريات الأخلاقية والفلسفية؟.

فقد كانت أبحاث سكينر في التجريبية السايكولوجية، في صميم اهتمامات فلسفة العلم الذي أختلف فيه عن كل الفلاسفة الباحثين في فلسفة العلم بشكلها التقليدي، وربما لا يقربه في هذا إلا مبحث البيوتيقا "أخلاق البايولوجيا"، وسبب تبرير هذا القول هو مصطلح "فلسفة العلم"، الذي يجمع مشكلات الفلسفة ومسائل العلم، التي يحاول كل الفلاسفة والعلماء تقديم حلول على أساسها. فسكينر دخل من أبواب هذه المباحث الشرعية، التي تعالج اهم إشكال في حياة الإنسان وهو "السلوك" سلوكه اتجاه البيئة والمجتمع والعائلة والمنتوجات الصناعية والألكترونية والإستهلاكية، فضلا عن أنماط الحياة الأخرى وميادينها.

فقد كان يعتقد سكينر، إن تطبيق العلوم الفيزيائية والبيولوجية وحده لن يحل مشكلاتنا؛ لأن الحلول تكمن في ميدان آخر. ولا يمكن لوسائل منع الحمل المحسنة أن تكبح النمو السكاني إلا إذا استخدمها الناس. والأسلحة الجديدة قد تعطل وسائل الدفاع الجديدة والعكس بالعكس، ولكن الدمار النووي لا يمكن منعه، إلا إذا أمكن تغيير الظروف التي تدفع الأمم إلى شن الحروب. إن الأساليب الجديدة في الزراعة والطب، لن تؤدي إلى الغرض منها إذا لم تمارس، كما أن الإسكان ليس مجرد إقامة المباني والمدن، وإنما هو الكيفية التي يعيش بها الناس، ولا يمكن معالجة الإزدحام الشديد، إلا بإقناع الناس ألا يزدحموا. وستستمر البيئة في التفسخ والتحلل إلى أن يتم التخلي الكلي عن الممارسات التي تخلق التلوث.[1]

فكثيراً ما كان يذهب سكينر بالقول: إلى إننا بحاجة إلى إحداث تغييرات واسعة في السلوك الإنساني، ولن يتأتى لنا ذلك بمساعدة الفيزياء أو البيولوجيا

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ترجمة: عبد القادر يوسف، مراجعة: محمد رضا الدرني، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص 6.

فقط، مهما حاولنا... وهناك مشكلات أخرى مثل إنهيار نظامنا التعليمي، وسخط الجيل الصاعد ونقمته ويبدو من الجلي أن تكنولوجيا الفيزياء والبيولوجيا لا صلة لها بها، ولذلك لم تطبق عليها قط، إنه لا يكفي أن ندعو إلى استخدام التكنولوجيا، مع تفهم أعمق للقضايا الإنسانية، أو إلى تكريس التكنولوجيا لخدمة احتياجات الإنسان الروحية. فمثل هذه التَعابيّر تعني ضمنا أنه حيثما يبدأ السلوك الإنساني تتوقف التكنولوجيا، وأن لا بد لنا أن نواصل حياتنا - كما كنا نفعل في الماضي - بما تعلمناه من الخبرةِ الشخصية، أو من مجموعات الخبرات الشخصية التي تسمى "التاريخ" أو بما تمخضت عنه الخبرة، مما نجده في الحكمة الشعبية والقواعد العلمية المتبعة، إذ هذه كلها ظلت دائما متيسرة عبر القرون. وكل ما علينا فعله للإستدال عليها وتوضيحها هو أن ننظر في حالة العالم اليوم.[1] التي تستدعي منها تكوين تكنولوجيا للسلوك على وفق معطيات مادية، يمكننا من خلالها ان نحل مشكلاتنا بسرعة معقولة، إذا ما استطعنا ضبط نمو سكان العالم، بالدقة نفسها التي نضبط بها مسار سفينة فضاء، أو تحسين الزراعة والصناعة بشيء من الثقة التي تسرع بها ذرات الطاقة العالية، أو السير نحو عالم يَنعمُ بالسلامِ، بشيء شبيه بالتقدم المطرد الذي تقترب به الفيزياء من الصفر المطلق، على الرغم من أن كليهما "السلام والصفر المطلق" افتراضان بعيدا المنال.[2]

ولكن على الرغم من ذلك هناك إمكانية لخلق تكنولوجيا سلوكية، تضاهي في القوة والدقة، التكنولوجيا الفيزيائية والبيولوجية، ومن يظنون أن قيام هذه التكنولوجيا أمر ممكن وليس أمر مضحكا وسخيفا، قد يصابون بالهلع أكثر مما يشعرون بالطمأنينية. وهذا يدل على مدى بعدنا عن فهم القضايا الإنسانية، بالمعنى الذي تفهم به الفيزياء والبيولوجيا ميادينها، ويدل كذلك على مدى عجزنا عن منع الكارثة، التي يبدو أن العالم يتجه نحوها بشكل محترم. لذلك يرى سكينر كان من الممكن أن يقال قبل ألفين وخمسمائة سنة أن الإنسان كان يفهم نفسه كما

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 6-7.

(2) B. F. Skinner, On Skinner's Politics, *Beyond Freedom and Dignity*, (New York: Ban- tam Books, 1971. p. 222. www.mmisi.org/pr/12_01/stevens.pdf

كان يفهم كل جزء من عالمه، لكن فهمه لنفسه اليوم أقل من فهمه لأي شيء آخر، لقد تقدمت الفيزياء والبيولوجيا تقدما كبيرا، إلا أنه لم يحدث أي تطور مشابه في علم السلوك البشري. ليس للفيزياء والبيولوجيا اليونانية الآن سوى قيمة تاريخية "فما نحسب أن عالما معاصرا في البيولوجيا أو الفيزياء يتوجه إلى أرسطو طالبا العون". ولكننا نجد في الوقت نفسه إن محاورات أفلاطون لا تزال مقررة على الطلاب ويستشهد بها كما لو أنها تلقي ضوءا على السلوك البشري. وما نحسب أن بمقدور أرسطو أن يفهم صفحة واحدة من الفيزياء والبيولوجيا الحديثة، ولكن سقراط وأصدقاءه لن يجدوا صعوبة في متابعة أحدث المناقشات الجارية في مجال الشؤون الإنسانية.[1]

ولكن هناك مفارقة كبيرة تتجسد في إن هناك تطوراً غير متوازٍ بين نتائج العلم وبين الأخلاق التي يتقوم بها السلوك، فالسلوك التجريبي الذي يستند إلى نتائج علمية، هو ليس السلوك الذي يرتكز إلى الإرشاد والنصح، وفيما يتعلق بالتكنولوجيا فقد قطعنا خطوات هائلة في السيطرة على عالمي الفيزياء والبيولوجيا، ولكن ممارساتنا في الحكم والتربية وفي الكثير من أمور الاقتصاد، برغم تطويعها لظروف مختلفة، لم تتحسن تحسنا ملحوظا. ولا نستطيع أن نشرح ذلك بقولنا إن اليونانيين عرفوا كل ما كان يمكن أن يعرف عن السلوك البشري، ومع ذلك فمن المؤكد أنهم عرفوا عن السلوك البشري أكثر مما عرفوا عن العالم الطبيعي. ومع ذلك لم يكن ما عرفوه كثيرا. زد على ذلك أن طريقتهم في التفكير بشأن السلوك البشري لا بد أن يكون قد أعتورها خطأ كاسح. وفي حين أدت الفيزياء والبيولوجيا الإغريقية في النهاية وبغض النظر عن فجاجتهما إلى العلم الحديث، فإن نظريات الإغريق عن السلوك البشري لم تؤد إلى شيء. وإذا كانت لا تزال معنا اليوم، فليس ذلك لأن فيها نوعا من الحقيقة الخالدة؛ لأنها لم تحتوي على بذور شيء أفضل.[2]

لذلك يمكن القول أن السلوك البشري ميدان ذو صعوبة خاصة، فنحن نميل دائما إلى الأخذ بهذا المنحى الفكري؛ لأننا إلى حد كبير غير أكفاء في معالجته.

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 7.

(2) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 8.

ولكن الفيزياء والبيولوجيا الحديثة تعالج بنجاح موضوعات ليست بالتأكيد أبسط من نواح كثيرة من السلوك البشري، وليس تعالج وحسب بل تـؤثر وتصـنع.(1) فالسؤال الذي ممكن طرحه هنا هل بالإمكان تطبيق مناهج العلوم التجريبية علـى السلوك البشري؟ ما دمنا نبحث عن موازاة بين تطور العِلمّين معا من أجل تحقيق سعادة الإنسان وعبر عقلانية التوفيق بينهما.

ولكن سكينر يرى إن هناك فرقاً يتمثل بكـون، الأدوات والمنـاهج الـتي تستخدمها الفيزياء والبيولوجيا هي ذات تعقيد متكافئ مع تعقيـد الموضـع. إن حقيقة كون الأدوات والمناهج ذات القوة المتكافئة غير متوفرة في ميدان السـلوك البشري لا تَعتبر تفسيرا، إنها فقط جزء من اللغز المحير. فهل وضع إنسـان علـى القمر هو في واقع الأمر أسهل من تحسين التربية في مدارسنا أو أسهل من إيجـاد أنواع أفضل من المجالات السكنية لكل إنسان؟ أو أسهل من تمكين كل فرد مـن الحصول على عملٍ مجزٍ، ومن ثم من الاستمتاع بمستوى معيشة أعلى؟ الأمر لـيس قضية أولويات؛ لأنه ليس بمقدور إنسان أن يدعي أن الوصول إلى القمـر كـان أكثر أهمية.(2)

فكان الشيء المثير في نظر سكينر في الوصول إلى القمر يكمن في كونه أمـرا قابلا للتحقيق، فقد وصل العلم والتكنولوجيا إلى النقطة التي يمكن عندها أن يـتم تحقيق هذا الأمر بدفعة عظيمة واحدة. وليس هناك من إثارة مشابهة في المشكلات التي يطرحها السلوك البشري إذ السنا هنا قريبين من الحلول، التي ممكن ان تتحول إلى إجابات حاسمة لأسئلة ذات بعد إشكالي أو معياري. هذا الطموح الإسكينري المتفاؤل ربما يقترب منه بسبب ما يحققه من تجاب على سلوك الحيـوان أو حـتى سلوك الإنسان الشرطي، فالشرطية البايولوجية لا تسـتتبعها بالضـرورة تـلازم سلوكي منبثقاً منها أو ناتجاً عنها. وهنا تفقد المحاولة قيمتها في حالة مقارنتها مـع أي معطى تجريبـي علمي آخر فيزياوي أو بايولوجي، فالتعميمية العلمية المتحققة

(1) Howard Achlin, Burrhs Frederic Skinner, March 20, 1904-August 18, 1990, National Academies Press washington d.c. Copyright 1995.p 62. *www.scienzesociali.ailun.it/so/docenti/rachlin.shtml*

(2) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 8.

من نتائج الفيزياء هي أكثر دقة من نتائج التعميمية البايولوجية، والتعميمية التجريبية السلوكية هي أقل دقة من التعميمية البايولوجية، فكل ما اقتربنا من المزاج السلوكي للإنسان قلة شروط ضبطة. فالعودة إلى حسابات الإحتمالات في تحقق شيء مادي، هو أكثر قرب إلى اليقين منه إلى حساب احتمال سلوك نتيجة عملية شرطية تجريبية، أو بمعنى آخر هو أقل نسبة من الاحتمال السلوك البشري. فبافلوفية الأقتران الإشتراكي لتوقيتات محددة لسلوك حيوان هي أشد تأكيدية من شرطية إنسانية.

إذ يرى سكينر من السهل أن نستنتج، أنه لا بد من وجود شيء ما، في السلوك البشري كفيل بجعل التحليل العلمي، ومن ثم التكنولوجيا الفعالة، أمرا مستحيلا، وكأننا لم نستنفذ بأية حال من الأحوال كل الإمكانيات. ويبدو أن هناك مبررا للقول بأن مناهج العلم قلما طبقت حتى الآن على السلوك البشري لقد استخدمنا أدوات العلم، وأحصينا، وقسنا، وقارنا. ولكن ثمة شيء أساسيا بالنسبة للممارسة العلمية، غير موجود تقريبا في كل المناقشات الجارية حول السلوك البشري. وهذا الشيء يتعلق بمعالجتنا لأسباب السلوك. ولم يعد اصطلاح "السبب أو العلة "شائعا في الكتابات العلمية المعقدة ولكنه يؤدي إلى غرضٍ جيدا هنا".[1] وهذا الغرض يؤدي في الوقت نفسه، إلى كشف الارتباط بين الظواهر الطبيعية، التي تتكشف منها القوانين العامة التي توحي إلى جهة الارتباط بين العلة والمعلول.[2]

فقد جاءت خبرة الإنسان الأولى بالعلل والأسباب من سلسلة أحداث شخصية كونت سلوكه الخاص، فكانت الأشياء تتحرك لأنه كان يحركها، وإذا تحركت أشياء أخرى فهو يفسرها على أساس تلك العلل ويؤمن بإن هناك من يحركها، وإن لم تكن رؤية المحرك ممكنة، إن آلهة الإغريق كانت تعد عللا للظواهر الطبيعية، وكانت الآلهة في العادة خارج الأشياء التي تحركها، ولكنها ربما كانت

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 9.

(2) الخاقاني، محمد طاهر، نقد المذهب التجريبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، بلا ط، 2008، ص 95.

تدخل إليها وتستحوذ عليها. هذا ما يتعلق بالقضايا الإيمانية، التي تستوجب الإيمان بتلك السببية التي تنتهي إلى سلوكيات مقيدة بأحكام معيارية نوعا ما، ولكنها لا تنتهي إلى الإنضباط بقانون ما، كما هو الحال مع العلوم الطبيعية؛ لذلك يرى سكينر أن الفيزياء والبيولوجيا ما لبثت أن تخلتا عن تفسيرات من هذا النوع، وتوجهتا نحو أنواع: من العلل أكثر جدوى. غير أن هذه الخطوة لم تتخذ على نحو حاسم في ميدان السلوك البشري، و لم يعد أذكياء الناس يؤمنون بأن الناس تتلبسهم وتسيطر عليهم الأرواح "مع أن طقوس طرد الأرواح الشريرة والشياطين لا زالت تمارس بين الفينة والفينة، وقد عادت ميثولوجيا الأوراح الحاسة إلى الظهور في كتابات الأطباء النفسانيين.

ولكن السلوك البشري لا يزال على العموم ينسب، إلى قوى تقيم في داخل الإنسان، فيقال على سبيل المثال عن مراهق جانح إنه يعاني من شخصية مضطربة، ولن يكون لهذا القول أي معنى لو لم تكن الشخصية متميزة، إلى حدٍ ما عن الجسد الذي أوقع نفسه في المتاعب. إن التمييز واضح حينما يقال بأن جسدا واحدا يحتوي على عدة شخصيات تتحكم به بطرق مختلفة على مراحل مختلفة.[1]

إن آلية السلوك العملية لا تنسب إلى الجسد، ويعتقد سكينر حسب التعبير الفلسفي إلى قوى النفس التي تحرك بالإنسان نوازعه السلوكية، التي ما تطبع أحيانا بإيجابيات وسلبيات تجعلها أسيرة معززاتها التي تولد فيها هذه الأحكام وتكون شخصية الفرد، ويذكر سكينر إن علماء النفس قد حددوا ثلاثة أنماط للشخصية وهي: الذات أو الأنا ego والذات العليا Superego واللاشعور الغرزي أو ال هو Id، وإن التفاعلات ما بين هذه الشخصيات الثلاث، مسؤولة عن سلوك الإنسان الذي تقيم فيه، بالرغم من أن الفيزياء ما لبثت أن توقفت عن منح صفات إنسانية للأشياء بهذه الطريقة، فقد استمرت ردحا طويلا تتكلم كما لو كان للأشياء إرادات ودوافع، ومشاعر وغايات وغيرها، من الخصائص الجزئية لقوة تقيم في داخلها. وبناء على ما ذكره بترفيلد كان أرسطو يحاول البرهنة على أن الجسم الساقط يتسارع؛ لأنه أصبح أكثر ابتهاجا إذ يجد نفسه يقترب من غايته ومستقره.

---

(1) أنظر: فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 9.

وعلى الرغم من إن العلماء الفلاسفة ضاربين مثلا بأن القذيفة كانت تدفع إلى الأمام بواسطة قوة دافعة، وكانت تُدعى أحيانا "بالطيش". ولكن العلوم السلوكية لا تزال تلجأ إلى حالات داخلية مشابهة. ولن يندهش أحد إذا سمع أن شخصا يحمل أنباء طيبة يستحث خطاه مسرعا؛ لأنه يحس بالابتهاج، أو يتصرف بإهمال نتيجة تهوره، أو يظل ملتزما في عناد بمسار عمل ما بواسطة إرادة قوية محضة، لا تزال الإشارات غير الدقيقة إلى الغاية توجد في كل من الفيزياء والبيولوجيا، غير أنه لا مكان لها في مجال الممارسة الجيدة. ومع هذا فإن كل شخص تقريبا ينسب السلوك البشري إلى النوايا والمقاصد، والأغراض، والغايات. وإذا كان لا يزال ممكنا أن نسأل هل بمقدور الآلة أن تكون لها غاية؟ فالسؤال يعني ضمنا أمر مهما، وهو أنه لو كان ذلك ممكنا فستكون الآلة أقرب شبها بالإنسان، ويعتقد سكينر إن الفيزياء والبيولوجيا ابتعدت كثيرا، عن العلل ذات الصفة البشرية، حينما بدأت تعزو سلوك الأشياء إلى جوهر الأشياء ذاتها، وصفاتها، وطباعها، فيما يتصل بعالم الكيمياء في القرون الوسطى، فكان يمكن مثلا أن تعزي بعض خصائص مادة ما إلى الجوهر الزئبقي، وقد كانت المواد تقارن بما كان يدعي "بكيمياء الفروق الفردية" فهناك "سايكولوجيا شاملة للفروق الفردية" يقارن بموجبها الناس ويوصفون على أساس السمات الشخصية، والقابليات والقدرات، ويستمر الحديث عن السلوك البشري بهذه الطريقة قبل العلمية. ونجد أمثلة على هذا في كل عدد من أية جريدة يومية، وكل مجلة، وكل صفحة مهنية، وكل كتاب ذي صلة بالسلوك البشري، من قبل كل مهتم بالشؤون الإنسانية، مثل العالم السياسي والفيلسوف والأديب وعالم الاقتصاد، وعالم النفس وعالم اللغة وعالم الاجتماع وفقهاء الدين وعالم الأجناس البشرية "الأنثروبولوجي"، والمربي، والطبي النفساني، ولكي نتحكم في عدد السكان في العالم، نحتاج إلى تغيير المواقف نحو الأطفال، والتغلب على الإعتزاز بحجم الأسرة أو بالفحولة الجنسية، وبناء بعض الإحساس بالمسؤولية نحو الذرية، وتقليل الدور الذي تلعبه أسرة كبيرة في تخفيف الخوف من الشيخوخة، وللعمل من اجل السلام، يجب علينا معالجة حب السيطرة، وأوهام العظمة لدى القادة.[1]

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 11.

ويذكر سكينر علينا أن نتذكر بأن الحروب إنما تبدأ في عقول النـــاس، وأن هناك شيئا انتحاريا في الإنسان - ربما غريزة الموت - يؤدي إلى الحـــروب، وأن الإنسان عدواني بالفطرة. ولحل مشكلات الفقراء علينا أن نبث في الناس احتـــرام الذات، ونشجع روح المبادرة، ونقلل من مشاعر الخيبة، ولكي نهدي من ســـخط الناشئة ينبغي أن نـــزودهم بالإحساس بأن لحياتهم غاية وهدفا، وأن نقلل مشاعر العزلة أو الاغتراب أو اليأس لديهم، ففي الفلسفة، يتخذ اغتراب العلـــم صـــوراً متعددة، أبرزها موقفين متعارضين: يزعم الأول بأن العلم وقد تم له النصر والغلبة، قادر على أن يجد الحل لكل شيء. وينادي الموقف الثاني بإفلاس العلـــم وســـوء مغبته.[1] وهذا ما تحقق فعلا، ليس فقط في ظل الطبقية البرجوازيـــة أو المجتمـــع الإقطاعي، وإنما في عصر العلم والتكنولوجيا، وعصر الإستهلاك والرفاهية، هـــذا الاغتراب تحقق بفعل الفوارق الطبقية، التي أنشئتها الرأسماليـــة وكـــذلك العزلـــة والاستلاب، التي أوقعته بها التكنولوجيا، وهذا ما تحدث عنـــه ونقـــده فلاســـفة فرانكفورت وأبرزهم أدورنو وهوركهايمر وهربرت ماركيوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد الذي يبين هذا الأثر على وعي الإنسان ووجوده[2].

ويقول سكينر: إننا لا ندرك ولا نملك الوسائل الفعالة لعمل أي شـــيء ممـــا ذكر، فإننا نحن بالذات قد نعاني أزمة إيمان ومعتقد، أو أزمة فقدان الثقة، وهذه لا يمكن تصحيحها إلا بالرجوع إلى الإيمان بقدرات الإنسان الداخلية. وهذا الإيمـــان هو طبعا سلعة مطلوبة دائما وما من احد يشك في ذلك. ومع ذلك فليس هناك ما يشبه هذه السلعة في الفيزياء الحديثة أو في معظم علم الأحياء. وهذه الحقيقة قـــد تفسر جيدا، أسباب تأخر قيام علم وتكنولوجيا للسلوك طويلا.[3]

وعلى الرغم من أن علم السلوك، ليس متقـــدما كـــثيرا مثـــل الفيزيـــاء أو البيولوجيا، لكن له ميزة تتلخص في أنه قد يلقي بعض الضـــوء علـــى صـــعوباته

---

(1) أنظر: قنصوه، صلاح، فلسفة العلم، دار التنوير، بيروت، بلا ط، 2008، ص 124-2015.

(2) أنظر: ماركيوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمـــة: جـــورج طرابيشـــي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1973، ص 45.

(3) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 11.

الخاصة، فالعلم ذاته سلوك بشري، ومقاومة الحلم هي أيضا سلوك بشري، ما الذي حدث في كفاح الإنسان من أجل الحرية والكرامة؟ وما هي المشكلات التي تبرز حينما تبدأ المعرفة العلمية في التلاؤم مع ذلك الكفاح؟ الإجابات على هذه الأسئلة قد تساعد في فتح السبيل أمام التكنولوجيا التي نحن في أمس الحاجة إليها.[1] ومن أجل التدخل في تحقيق معرفة بعلم السلوك البشري، ومحاولة الحد من عفويته وتقنينه، قد حاولت التكنولوجيا ونجحت فعلا في ضبط ورصد وتقييد كثير من سلوكيات الإنسان، بغض النظر من دوافعها وأي كان معززاتها، مثلا مسألة الإتصالات والتنصت والسفر والطب والتكنولوجيا الاستخبارية وكاميرا المراقبة وأجهزة الكشف والتوجيه الإلكتروني وغيرها من مظاهر التكنولوجيا ووسائلها، التي قيدت نوعاً ما من حرية الإنسان سواء كانت هذه الحرية إيجابية أم سلبية. ولكن على رغم من ذلك، يقدم التحليل التجريبي للسلوك فوائد مماثلة وتشخيصات مهمة، فإنا نتمكن بسير وسهولة أكثر من ذي قبل من تحديد ما يمكن أن نفهم به العالم. ونتمكن من التعرف على الملامح الهامة في السلوك والبيئة، ومن ثم نصبح قادرين على إهمال الملامح التافهة مهما بدت فاتنة وجذابة، فالتحليل السايكولوجي للسلوك يمنحنا كياسة التقويم لكثير من أنماط حياتنا وتجاربنا فيها، وهذا يمنحنا معرفة كافية، يُمكننا من خلالها رفض التفسيرات التقليدية التي ترتبط سلوك الإنسان بقيم ميتافيزيقية، والتي تم تجريبها فوجدت ناقصة بموجب التحليل التجريبي للسلوك البشري.

نقده لأداتية السلوك البشري وتردي القيم

أن مظاهر التحكم التكنولوجي في السلوك البشري، والتي فرضتها التقنية الألكترونية الجديدة على أنماط حياة البشر، وبغض النظر عن إيجابيتها، إلا إنها تركت أثر سلبي على حياة الإنسان المعاصر، وطريقة تفكيره وفلسفته وما فكر

(1) Howard Rachlin, Burrhus Frederic Skinner1904—1990, A Biographical Memoir by, Biographical Memoir, National Academies Press, washington, Copyright 1995, p. 12.

ما بعد الحداثة، إلا هو ولادة مشوهة لتلك الحقب السابقة عليها الـتي اتسمت بعدمية القرار العقلاني، بإزاء رعونة الآلة التي فتكت بالبشر، والحروب هي تجسيد سيء، لتلك الأداتية التي انتهت بالإنسان إلى التشيؤ والاغتراب والعزلة المبرمجة، وهذه حال عمال المصانع وغيرها من المنشآت التي تتعامل مع الإنسان على إنه آلة مؤقتة للعمل المنظم، ومن ثم يتبعها تغير كبير في سلوك الناس فيما بينهم، وهذه بطبيعة الحال كان لها إنعكاسة سلبية على طبيعة تعامل البشر مع البشر. فالتشيؤ هو تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخذها لوجود مستقبل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية.(1)

يقول سكينر: يبدو التقدم في التكنولوجيا الفيزيائية والبيولوجية وكأنه يهدد قيمة الإنسان وكرامته، إذ يقلل فرص الإنسان للحصول على التقدير أو الإعجاب. فقد قلل علم الطب الحاجة إلى المعاناة بصمت، وبهذا قضي على فرصة الحصول على الإعجاب لعمله ذلك. إن البنايات المقاومة للنار والحرائق لا تترك الشجاعة لرجال المطافئ، وكذلك السفن والطائرات المحصنة المنيعة لا تترك مجالا لشجاعة البحارة والطيارين، ومصانع الألبان الحديثة لا مكان فيها لجبابرة مثل هرقل، حينما لا يعود العمل المظني مطلوبا، يبدو الكدودون والشجعان وكأنهم أغبياء.(2)

ولكن الأمر مختلف مع التكنولوجيا السلوكية، فهي لا تنجو بالسهولة نفسها التي تنجو بها التكنولوجيا الفيزياوية والبيولوجية، وذلك لأنها تهدد الكثير من المزايا الخفية. لقد كانت الألف باء اختراعا عظيما، مكن بني الإنسان من خزن ونشر سجلات لسلوكهم الفعلي واللفظي، كما أتاحت لهم أن يتعلموا بجهد قليل ما كان آخرون قد تعلموه بشق الأنفس – أي بالتعلم من الكتب بدل التعلم من الاتصال المباشر، الذي يمكن أن يكون مؤلماً، مع العالم الحقيقي. ولكن إلى أن يفهم الناس الفوائد العظيمة لكونهم قادرين على التعلم من خبرة الآخرين.(3)

---

(1) طاهر، علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، بلا ت، ص 21.

(2) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 52.

(3) Superstition in the Pigeon by B.F. Skinner, p. 15.

ويذهب سكينر إلى القول وهناك طرق كثيرة أخرى تقلل الحاجة إلى العمل المؤلم المضني والخطير، ولكنها بهذا تتيح للتكنولوجيا السلوكية أن تقلل الفرص لاكتساب الإعجاب. فالمسطرة الحاسبة والآلة الحاسبة والكومبيوتر هي أعداد الذهن الحسابي. ولكن هنا أيضا قد يعوض الكسب المتمثل في الحرية من الإثارة البغيضة عن أية خسارة في فرص الفوز بالإعجاب، ربما تراءى لنا أنه ليس ثمة ربح تعويضي حينما تبدو الكرامة أو القيمة، وقد صغر شأنها بواسطة التحليل العلمي الأساسي لمستوى الربح في التطبيقات التكنولوجية، إنه من طبيعة التقدم العلمي أن تُسلب من الإنسان المستقل وظائفه الواحدة تلو الأخرى بازدياد وتحسن فهمنا لدور البيئة، ويبدو أن التصور العلمي للحياة يحط من قدرات الإنسان؛ لأنه لا يبقى في النهاية ما قد ينسب الفضل فيه للإنسان المستقل.[1]

فهذه القولبة، هي من تجعل الإنسان يبحث عن صناعة وجوده من خلال مواهبه لا من خلال الآلة، مثل: اللجوء إلى الأعمال اليدوية كالنحت والرسم والعزف والموسيقى وغيرها من الأعمال، التي تشعر الإنسان بإبداعه، بل وحتى التفكير الحر والتفلسف، الذي يجد الإنسان فيه طريقا لتحقيق الذات، فكتابة رواية مثلا بفكرة واحدة بين إنسان عربي وإنسان أوربي نجدها تختلف من حيث الإسلوب واللغة والتقنيات الأخرى، بينما نجد هناك تقنية حسابية لصناعة جهازا ما على وفق معادلات علمية متفق عليها، وهذا ما كانت تسعى إليه الوضعية المنطقية في محاولتها وضع لغة علمية متحررة من التأويلات، فضلا عن الفيزياء والرياضيات وفلسفتهما العلمية.

فالعلم يسعى بطبيعة الحال لإيجاد تفسير للسلوك أكثر كمالا، فهدفه هو تدمير الخفايا والأسرار، وسيحتج حماة الكرامة، ولكنهم إذ يفعلون ذلك، فإنما يؤخرون إنجازا سينسب الفضل الأكبر فيه بالمفهوم التقليدي - للإنسان، وسيفوز الإنسان بسببه بأعظم الإعجاب. وما يمكن أن نسميه أدب الكرامة يهتم بالحفظ على التقدير المستحق، وقد يعارض أدب الكرامة التقدم في التكنولوجيا، بما فيها تكنولوجيا السلوك؛ لأن ذلك التقدم يقضي على فرص الحصول على الإعجاب،

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 53.

وقد يعارض كذلك التحليل الأساسي؛ لأنه يقدم تفسيرا للسلوك بديلا للتفسير الذي كان فيما مضى ينسب الفضل في السلوك إلى الفرد نفسه، وهكذا يقف الأدب عقبة في طريق المزيد من الإنجازات البشرية.[1]

ليس هذا فحسب، فالفلسفة لها قولها أيضا في كثير مما يثير هدر في حقوق الإنسان وكرامته، فقد كان لفلاسفة البيوتيقا وأبرزهم الفيلسوف الألماني هانس جوناس، فضلا عن آراء يورغن هابرماس في مشاكل هددت وجود الإنسان وكرامته، مثل الاستنساخ البشري، والموت الرحيم، والحمل بالنيابه "تأجير الأرحام"، وبيع البيوض، وبنوك النطف، والمخدرات والعقاقير والتجارب الطبيعة والطب العسكري، كل هذه دخلت في ستراتيجيات جديدة تبعا للعامل الإقتصادي والسياسي والعلمي، في ظل تجاهل كبير للجانب الإنساني والمعرفي والفلسفي، التي غالبا ما تبدي آرائها في كل مرة تظهر فيها مشكلة نتيجة تقدم العلم ومباحث الطب والبايولوجيا.[2]

فقد كانت لبيتر سلوتردايك الفيلسوف الألماني المعاصر، وقفه جريئة عندما أعلن في "قواعد الحضيرة البشرية" عن التدجين البشري، التدجين في أنماطه وألوانه المختلفة، سواء كانت سياسية أم أيديولوجية أم علمية "أداتية". ونقده كذلك لأخلاق البايولوجيا وتمادي الطب في هدر كرامة الإنسان وحقوقه، والتعامل معه ببرجماتية كبيرة.[3]

ما يخفف من حدة ذلك الأثر السيئ على البشر، هي تلك المعززات التي من شأنها إن تبعث به الأمل من جديد وتمنحه الثقة، فالعقاب مصمم لإزالة السلوك الأخرق والخطر أو غير المرغوب فيه، على افتراض أن الشخص الذي يعاقب قلما يعود إلى السلوك بالأسلوب نفسه. ولسوء الحظ ليست المسألة بهذه البساطة.

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 54.

(2) أنظر: رزنيك، ديفيد، اخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، مراجعة: يمنى طريف الخولي، مطابع السياسة، الكويت، 2005، ص 24.

(3) أنظر: مطلب، رائد عبيس، وآخرون، نقد البيوتيقا عند بيتر سلوتردايك، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، تحرير علي عبود المحمداوي، منشورات الأختلاف، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2014، ص 275-290.

فالثواب والعقاب لا يختلفان فقط في اتجاه التغييرات التي يحدثانها... وقد يحمل الشخص كل هذه الأشياء ليقلل احتمالات التعرض للعقاب، ولكن قد يعملها له الآخرون. لقد أنقصت التكنولوجيا المادية عدد المناسبات التي يعاقب عليها الناس طبيعيا، وقد غُيِّرت البيئات الاجتماعية لتقلل من احتمالات نيل العقاب على يد آخرين.[1]

وإستنادا إلى أثر المعززات، وقد عمل سكينر على ضبط تكنولوجيا المعززات، بما يُغيير به سلوك الإنسان، فبين الثواب والعقاب، هناك إمكانية للحد من السلبيات التي قد يُماسها الإنسان نتيجة عامل الثواب أو العقاب. المشكلة هنا تكمن في التساؤل لماذا إستجابة الإنسان تتفاوت تبعا لمعززات؟ بعضهم يتأثر بالمعزز الإيجابي فيُغيير سلوكه السلبي، وبعضهم الآخر يتأثر بالمعزز السلبي فيتحول إلى سلوك إيجابي. فالأختلاف في التفاعل مع المعزز، يجعل إمكانية وضع تقنية علمية للسلوك أمر في غاية الصعوبة، ولكن على الرغم من ذلك، قد يصل عَالِم السايكولوجية السلوكية أو التجريبية، إلى نتائج مرضية في ضبط سلوك مجموعة من الناس، وهذا بحد ذاته يحقق نجاح في ميدان ما، مثل الميدان العسكري، أو المعملي، أو غيره من الميادين التي يتضح بها هذا الضبط.

ويحاول سكينر إن يمرر تلك التقنيات، عبر جعل السلوك المستحق للعقاب بأقل الاحتمالات عن طريق تغيير الظروف الفيزيولوجية. فقد تستخدم الهرمونات لتغيير السلوك الجنسي، وقد تجري عملية جراحية في الدماغ لإستئصال الميل إلى العنف، وقد تستعمل المسكنات لضبط النزعة العداونية، وقد تستعمل العقاقير المضعفة للشهية لمنع التخمة.[2]

وحين يرفضون حماة الحرية والكرامة، الاعتراف بتلك الإجراءات وهذه الظروف فإنهم يشجعون إساءة استعمال الممارسات التحكمية، ويسدون طريق التقدم نحو تكنولوجيا سلوك أجدى وأكثر فعالية، أو ربما يشعرون بعجز كبير بإزاء سلوكيات البشر حول كثير من القضايا، أي صعوبة التحكم عبر تقنيات

---

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 56- 58.

(2) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 60.

علمية أو سلوكية، هذا من جانب، ومن جانب آخر هو عدم رقـي تكنولوجيا السلوك البشري إلى تقنية التكنولوجيا المادية، فالبحث عن قوانين ضابطة كتلك التي ضبطت العلوم الطبيعية في مجال العلوم الإنسانية هو أمر لم تحدد صلاحيته بعد، لذلك بقي دعاة التمدية يقدمون مسوغات، للخوض في عالم تلك التقنيات دون التفكير في مستقبل الإنسان ومصيره وحريته وكرامته.

ومع ذلك يقول سكينر الإنسان المستقل ليس من السهل تغييره، بل انه بقدر ما يكون مستقلا يكون بحكم تعريفه لذاته، غير قابل للتغيير قط. أما البيئة فيمكن تغييرها، ونحن بصدد تعلم كيفية تغييرها، والإجراءات التي نستخدمها، هي تلك التي تخص التكنولوجيا الفيزيائية والبيولوجية، ولكننا نستخدمها بطرق خاصة للتأثير في السلوك. وهناك أحكام قِيمة لا يمكن للعلم الإجابة عليها فالقيم تطرح أسئلة ليس عن الوقائع ولكن عن موقف الناس من الوقائع، وليس عما يستطيع الإنسان عمله، ولكن عما ينبغي عليه عمله. ويفهم من ذلك ضمنا في العادة أن الإجابات عن هذه الأسئلة تفوق قدرة العلم. وهذا رأي يوافق عليه الفيزيائيون وعلماء الأحياء في كثير من الأحيان. ولهم بعض الحق في ذلك، بالنظر إلى أن علومهم لا تملك بالفعل إجابات عن هذه الأسئلة، فقد ترشدنا الفيزياء إلى كيفية صنع قنبلة نووية، ولكنها لا تنبئنا إن كان ينبغي صنعها، وقد يبين لنا علم الأحياء كيف نحدد النسل ونؤجل الموت، ولكنه لا يقول إن كان من الواجب علينا أن نفعل ذلك، فالقرارات المتعلقة باستخدامات العلم يبدو أنها تتطلب نوعا من الحكمة يقال لسبب غريب معين إن العلماء يفتقرون إليه.[1]

ويعتقد سكينر أن العالم السلوكي لو وافق على هذا الرأي لكان مخطئا بذلك؛ لأن علم السلوك ينبغي أن يكون لديه جواب على السؤال، عن الطريقة التي يتخذ بها الناس موقفا من الوقائع، أو عن معنى اتخاذ موقف إزائه أي شيء، ويتسأل سكينر فإذا كان التحليل العلمي يعلمنا كيف نغير السلوك، فهل يمكنه أن يقول لنا أي التغييرات ينبغي عملها؟ هذا سؤال يتعلق بسلوك أولئك الذين يقترحون التغييرات ويقومون بها فعلا ذلك؛ لأن هناك أسبابا قوية تجعل الناس

(1) فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 90- 91.

يعملون لتحسين العالم، وللتقدم نحو طريقة حياة أفضل، ومن بين هذه الأسباب ما يترتب على سلوكهم من نتائج معينة، ومن هذه النتائج تلك الأشياء التي يضفي عليها الناس قيمة ويصفونها بأنها طيبة.[1]

ومع ذلك يقول سكينر: حينما نقول إن حكم القيمة لا يخص الواقعة، وإنما هو خاص بكيفية شعور شخص ما تجاه الواقعة، فإننا إنما نقوم بالتمييز بين الشيء وتأثيره المشجع أو المدعم. فالأشياء في حد ذاتها عادة ما تدرسها الفيزياء والبيولوجيا دونما إشارة إلى قيمتها، ولكن ما تحدثه هذه الأشياء من تأثيرات مدعمة، فهو من اختصاص علم السلوك الذي هو علم القيم، طالما كان معنيا بالدعم أو التعزيز الفعال.[2]

وهذه تختلف حسب المعزز ايجابي أو السلبي، وحسب طبيعة التعامل مع القيم وعلى حد رأي دودز Dodds كان اليوناني في عصر هوميروس يحارب بحماس مُلهم لا لتحقيق السعادة بل للفوز باحترام الرفاق، ويمكن أن تنسب إلى النظر إلى السعادة على أنها تمثل المعززات الشخصية، التي يمكن أن تنسب إلى القيمة البقائية والاحترام، اللذين استخدمتهما بعض المعززات الشرطية لإغراء المرء بالسلوك لصالح الآخرين. فليس هذا وحسب، إذا كنت تستفيد من رضا واستحسان رفاقك من الناس، فانك ستستفيد حينما تقول الصدق، فالقيمة موجودة في الظروف والطوارئ الإجتماعية المحتفظ بها لأغرض التحكم. إنها حكم أخلاقي أو معنوي بمعنى أن روح الشعب وأعرافه تشير إلى الممارسات المألوفة الإعتيادية لدى جماعة ما.[3] إذ إن حالة انعدام القيم، هي التي توصف بكثير من التباين على أنها اللامعيارية أو المادية، والحياد الأخلاقي، وعدم الأكتراث بالمتع الحسية وانعدام الجذور، والفراغ، واليأس، وانعدام أي شيء نؤمن به أو نتحمس له، فهذه المصطلحات كلها تبدو على أنها تشير إلى مشاعر أو حالات ذهنية، ولكن المفقود أو الناقص هنا، هو المعززات الفعالة التي ترسخ متغيرات السلوك

(1) المصدر نفسه، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

(3) أنظر: فريدريك، سكينر، تكنولوجيا السلوك البشري، ص 99-101.

على وفق تلك المعززات، لذلك أصبح من السهل تطور عملية التعزيز وتقوية السلوك الذي أنجبه، ولكن العملية كانت مهمة فقط إذا كانت تقوي السلوك الذي كان فعلا يعطي نتائج. ومن هنا تظهر أهمية الحقيقة التي مفادها أن أي تغيير يتم مباشرة بعد الاستجابة محتمل جدا أن يكون قد نتج عن تلك الإستجابة.[1]

ومن أجل هذا لقد صيغ الكفاح من أجل الحرية والكرامة، على شكل دفاع عن الإنسان المستقل، بدل أن يكون على شكل إعادة النظر، في ظروف وطوارئ التعزيز، التي يعيش الناس في ظلها. ثمة تكنولوجيا للسلوك متيسرة، ومن شأنها أن تنقص بنجاح أكبر النتائج البغيضة للسلوك، القريبة منها والبعيدة، وان تحقق الحد الأعلى من الإجازات التي يقوي عليها الكائن البشري، ولكن المدافعين عن الحرية، يقاومون استخدام هذه التكنولوجيا، وقد تثير هذه المقاومة أو المعارضة أسئلة معينة بشأن القيم. من الذي سيقرر ما هو صالح للإنسان؟ كيف يمكن استخدام تكنولوجيا أكثر فعالية؟ ومن سيستخدمها؟ ولأي هدف؟ هذه في الحقيقة أسئلة عن المعززات. لقد أصبحت بعض الأشياء جيدة خلال التاريخ التطوري للجنس البشري.[2]

فعندما يتبنى علم السلوك استراتيجية الفيزياء والبيولوجيا، فسوف يستعاض عن الإنسان المستقل، الذي كان السلوك ينسب تقليديا إليه بالبيئة التي نشأ وتطور فيها الجنس البشري، والتي يتشكل فيها سلوك الفرد ويصان. وتدل التقلبات التي طرأت على "مذهب البيئة" هذا، وعلى مقدار الصعوبة التي واجهت أحداث هذا التغيير. إنه لأمر معروف منذ زمن طويل ان سلوك الإنسان مدين بشيء ما للأحداث السالفة، وأن البيئة وسيلة لفهم الموضوع أجدى وانفع من الإنسان نفسه والشخص الذي يعرف قانونا علميا، يمكن أن يسلك سلوكا فعالا دون أن يتعرض للطوارئ التي يصفها القانون، وهذا يكسبه سلوكية منهجية، إذ إن السلوكية تحصر نفسها في مجال يمكن ملاحظته علناً، أما العمليات العقلية فإنها يمكن أن توجد، ولكنها بطبيعة حقيقتها تحذف من نطاق الاعتبارات العلمية للسلوكيون في

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 106- 108.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

العلوم السياسية، وكثيرون من الفلاسفة الوضعيين في الفلسفة قد اتبعوا خطا مماثلا.

غير أن ملاحظة الذات يمكن أن تُدرس، ولا بد أن تشمل في أي تقرير كامل بشكل معقول عن السلوك البشري، ولا بد من تجاهل الوعي فقد أكد التحليل التجريبي للسلوك على بعض القضايا الحاسمة. والمسألة ليست ما إذا كان بمقدور الإنسان أن يعرف نفسه، ولكنها خاصة بما يمكن أن يعرفه حينما يحاول ذلك، من طبيعة التحليل التجريبي للسلوك البشري، انه يعمل على تجريد الإنسان المستقل من الوظائف التي كانت سابقا توكل إليه، ونقلها واحدة فواحدة إلى البيئة المسيطرة. وبهذا لا يترك التحليل للإنسان المستقل ما يفعله سوى القليل، وليس الإنسان المستقل حسب سكينر سوى وسيلة تستعمل لتفسير ما لا نستطيع تفسيره بأيه طريقة أخرى، لقد بني من واقع جهلنا، وكما ازداد فهمنا، لا تلبث المادة التي يتكون منها إن تتلاشى. فالعلم لا يجرد الإنسان من صفات الإنسانية، وإنما هو يعظمه ويعلي شأنه، ويجب أن يفعل هذا إذا كان يهدف إلى أن يَحول دون إلغاء الجنس البشري، فالتحليل التجريبي للسلوك البشري، ينقل مسؤولية تحديد السلوك من الإنسان المستقل إلى البيئة، وتصبح البيئة هي المسؤولة عن تطور الجنس البشري، وعن الخبرة التي يكتسبها كل عضو، لهذا ولم تعد الكتابات القديمة عن أثر البيئة كافية؛ لأنها لم تستطع أن تفسر وتشرح كيفية عمل البيئة على سلوك الإنسان، وللإنسان مسؤولية تحديد إستقلاليته بإزاء ما يتعرض له من مؤثرات، فضلا عن تقوية إرادته في مواجهة الآلة والتقنية والصناعات البشرية التي تتسبب بأداتية سلوكه.

فالإنسان المستقل بتفكيره، سوف يكون حر بسلوكه، وكلما كان أكثر عقلانية كلما تحرر من إسقاطات المؤثر السلبي. ليبقى عنصرا مقاوما بوجه أي ممارسة سلوكية ممكن أن تمسخ وجوده، أو تبوب سلوكه على وفق معطيات الآلة والأدلجة، وما يرتبط بسياسة التوجيه السلبي، فالإستجابة السلبية من شأنها إن تلغي إنسانية الإنسان بكونه إنسان حر، وتجعل منه إنسان مصنوع ومشيىء، فكانت تلك هي وقفة سكينر النقدية أمام تمدية حياة الإنسان، ببعدها البرجماتي التي تنزع بها القيم ويموت فيها الضمير.

ومن أهم أعمال سكينر:

1- (على شروط الاستنباط من ردود فعل الأكل 1930).
2- (في سلوك الكائنات 1938).
3- (الجناس في السوناتات لشكسبير 1939)
4- (دراسة في السلوك الأدبـــي 1939).
5- (والدن الثانية 1948).
6- (التحليل التجريبـــي للسلوك 1951).
7- (تكنولوجيا السلوك البشري 1953) ترجمه إلى العربية عبـــد القـــادر يوسف.
8- (جداول التعزيز 1957).
9- (السلوك اللفظي 1957).
10- (الثابت الفاصل وتعزيز العمل 1958).
11- (تحليل السلوك 1961)
12- (السجل التراكمي 1961).
13- (التكيف والعدوان دون شروط عند الحمام 1936).
14- (السلوك الإجرائي 1963).
15- (التكنولوجيا في التعليم 1968).
16- (طوارئ التعزيز تحليل نظري 1969).
17- (ما وراء الحرية والكرامة 1971).

ويمكن تلخيص مسيرة سكينر العلمية والمهنية بما يأتي:

1- عامي 1930-1931 تلقى زمالة في جامعة هارفارد.
2- في عام 1942 حاز على وسام من قبل جمعية علماء النفس التجريبي.
3- في عام 1945 تولى سكينر خلالها رئاسة قسم علم الـــنفس في جامعـــة إنديانا.
4- في عام 1948 نشرت روايته والدن الثانية.
5- في سنة 1948 بدأ سكينر بحثه وتجاربه مع الحمام.

6- في سنة 1949 انتخب رئيسا لرابطة الغرب للأوساط النفسية.

7- في عام 1950 أو أواخر 1950 درس علم النفس.

8- في عام 1953 قدم دراسة لتحليل السلوك علم النفس الأمريكي.

9- في عام 1956 أصدر جدولاً للمدات الزمنية الثابتة لتعزيز الوصف.

10- في عام 1957 نشر جدول لتعزيز الوصف والنسبية.

11- في عام 1957 ادخل مصطلح "السلوك اللفظي".

12- في عام 1966 قدم مفهوم المدة الحرجة في تعزيز البحث السلوكي.

13- في 1966 انتخب رئيسا لجمعية بافلوف.

14- في عام 1968 حدد سكينر الخصائص الحرجة من التعليم المبرمج.

15- في عام 1971نشر كتابه الحرية والكرامة.

16- في عام 1972 تلقى جائزة من قبل الجمعية الأمريكية الإنسانية.

17- في عام 1974 تقاعد عن العمل من جامعة هارفارد.

18- في عام 1983 أخذ يعاني من أمراض الشيخوخة.

19- توفي على أثرها في 18 أغسطس عام 1990.[1]

---

(1) B.F.Skinner: Behavioral Psychologist" (http://www.sntp.net/behaviorism/skinner.htm), *SNTP* Gene Zimmer, 1999, p. 23.

حنّة أرندت

د. نبيل فازيو
باحث من المغرب

أولاً: حياة قلقة

كانت حنة أرندت (1906-1975) على وعي دقيق وحاد بقلق مفهوم الحياة، خاصة في علاقته بإشكالية السرد؛ سرد أحداث وقعت وعاشها صاحبها بمرارتها وألمها، على نحو يكاد ينسينا تلك المرارة وذلك الألم. وقد سبق لها أن عبّرت عن هذا الوعي في مراسلتها لكارل ياسبرز قائلة: "يبدو أن ثمة بعض الأشخاص الذين يستعرضون حياتهم (...) على نحو شديد الوضوح يغدون فيه مفترقات للطرق وسمات نموذجية للحياة"[1]. تعبر هذه الجمل عن بعض سمات حياة هذه الفيلسوفة، التي لم يكن عمرها يتجاوز الخمسة والعشرين سنة إبان كتابة هذه الرسالة، إذ كانت قد حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة هيدلبرغ، وذلك بإنجاز رسالة تحت عنوان "مفهوم الحب عند القديس أوغسطين" تحت إشراف كارل ياسبرز، بعد أن تعذر عليها مواصلة الاشتغال مع هيدجر الذي كان حينذاك الأستاذ الظاهرة في ألمانيا. وبعد فترة أمضتها في دراسة الثيولوجيا والميتافيزيقا، اضطرت فيلسوفتنا الشابة إلى مغادرة ألمانيا حفظًا لحياتها من تصاعد المد النازي المعادي لليهود، وذلك سنة 1933 لاجئة إلى فرنسا، ثم بعدها سنة 1941 إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ستحصل على الجنسية الأمريكية بعد سنوات عشر من الإقامة بها. لقد كان ذلك

(1) Lettre n°5 du 24 mars de H. Arendt à K. Jaspers. In, H. Arendt, K. Jaspers, ***Correspondances, 1926-1969***. Paris, Payot, 1995. p. 45.

درسًا نبهها إلى ضرورة تجديد العلاقة بين الفكر الواقع، في ضوء قناعة راسخة بأنهما يشكلان قطبـــي مفهوم الحياة الذي ظل في مركز اهتمامها.

ولدت أرندت سنة 1906 في مدينة ليدن قرب هانوفر، من أب وأم يهوديين أبديا معًا تعاطفًا مع الحزب الاشتراكي الألماني. وقد كان التمسك بالهوية اليهودية من الثوابت الفكرية والروحية لأسرتها وعائلتها، وقد حملها وعيها بهذه الهوية على إعادة التفكير في دراساتها الثيولوجية مبكرًا، متسائلة عن مشروعية وإمكانية ممارسة الثيولوجيا عندما يكون المرء يهوديًا[1]. تعترف المرأة بأنها لم تجد جوابًـا شـافيًا لسؤالها، وأنها قررت بعد ذلك أن تُصغي لكل ما هو مفيد في الفلسفة، فكان اللقاء الحاسم بفكر هيدجر منذ النصف الأول من عشرينيات القرن المنصرم، وهو لقـاء اتخذ طابعًا إشكاليًّا؛ نظرًا لامتداداته العاطفية التي نسـجت علاقـة حـب بـين الفيلسوفين من جهة، وللحضور الفريد الذي سـجله فكـر هيـدجر، قاموسًـا وإشكالات ومواقفًا، في متن أرندت. وقد توقفت علاقتها العاطفية بهيدجر منـذ 1930، أي قبيل مغادرتها ألمانيا بسنوات ثلاث. إذ ستتخذ حياة الفيلسوفة الشـابة وجهة جديدة عندما ستأخذ في التماهي أكثر فأكثر بحياة شعبها، الأمـر الـذي سيقودها إلى التأليف في الراهن السياسي من خلال أعمال مهمة في شـأن المـد الشمولي، والشرط الإنساني والكذب السياسي والعنف. وهنا، يمكن أن نلحـظ كيف عرجت المرأة على الاهتمام بالسياسة والحياة النشيطة، وكيف أنها ضـخت عدة نظريات مستوحاة من العلوم السياسية بمختلف مشاربها وقطاعاتها، وقد تزامن ذلك مع رفضها كناية الفيلسوفة، متمسكة بأنها تشتغل في حقل العلوم السياسـية وتاريخ الأفكار وليس في مجال الفلسفة.

هكذا تقاطع في فكر أرندت مسار حياتها بتشـكل فكرهـا ورؤيتـها إلى الوجود، فكان تأليفها في السياسة تعبيرًا عن مراحل حياة عانت مـن السياسـة، وذهبت بعيدًا جدًّا في تحليل سهم السياسة وخطورتها في توجيه الحياة الإنسانية[2].

---

(1) Kristeva, J. ***Le Génie Féminin, Hannah Arend***t, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 36.

(2) انظر تفصيلا أدق عن حياة حنة أرندت في المصدر السابق.

ورغم نفورها المبدئي من موقع الفيلسوف في الأزمنة الحديثة، ورغم الجهد الكبير الذي بذلته في سبيل بيان الجفاء الحاصل بين الشرط السياسي للإنسان ومفهوم الفيلسوف، فإن عادة مؤرخي الفلسفة جرت على موقعة حنة أرندت ضمن السياق العام لتاريخ الفلسفة المعاصرة، بحسبانها لحظة قلقة من هذا التاريخ، تقاطع فيها الهاجس الوجودي بأزمة الإنسانية التي جرَّت الوعي المعاصر قسرًا إلى إعادة التفكير في معنى الإنسان نفسه. ولعله من نافل القول إن مطالعة بعض من أولى أعمال هذه الفيلسوفة، يشي بحضور هذا الوعي القلق بالتحول الجذري الذي طال ماهية الوجود منذ أعتاب القرن العشرين، وقد ذهبت أرندت في توصيف هذا التحول إلى حدود بعيدة، حملتها على اعتباره تحولاً جعل مقولات الفهم التقليدية عاجزة عن إضفاء المعنى عن الوجود[1]. لذلك لن نأتي بجديد إن قلنا إن أهمية هذه الفيلسوفة تجلت في قدرتها على الربط بين الوعي الفلسفي، والراهن الذي أفرز تناقضات لم تكن ضمن أجندة العقل الحداثي والأنواري، فوجدناها تطنب في رصد معالم هذه التناقضات لتبحث عن جذورها التاريخية في المفاهيم الأساسية المقعدة للفكر الغربي تارة، وفي المآل التراجيدي للإنسانية في مطلع القرن العشرين مجسدًا في الحربين العالميتين.

سيكون شأننا في باب الادعاء القول إن التعبير عن هذا الضرب القلق من الوعي في الأزمنة المعاصرة كان في جملة ما حملته أعمال أرندت في تضاعيفها من جدة، إذ نجده حاضرًا، على نحوٍ أكثر حدّة، عند فيلسوف من عيار نيتشه أو هسرل أو هيدجر أو هبرماس أو كارل بوبر. لذلك يبقى التفكير في العلاقة التي جمعت فيلسوفتنا بالسابقين لها خصوصًا، وبمعظم مجايليها عمومًا، ضرورة منهجية يفرضها فهم كيفية تشكل متنها. إذ لا يقف التناص بين متنها ومتن هؤلاء عند حدود التموقع ضمن الأفق الفكري الواحد، كما اعترفت هي نفسها بذلك في أكثر من مناسبة[2]، بل إننا أمام فيلسوفة كانت على اتصال متين بإشكالية الفكر في زمانها، وجهدت من أجل تحقيق قطيعة مع كيفية طرحها أولاً، ثم مع كيفية

(1) H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique***? Paris, Seuil, 1995, p. 188.

(2) H. **Arendt, Vies politiques, Paris, Gallimard**, 1974. p. 25.

التفكير فيها ثانيًا. بذلك تكون أرندت قد دعت إلى إنجاز انقلاب (Révolution) في مقاربة إشكالية علاقة الوعي بالراهن في زمانها؛ إذ بقدر ما عملت على تجديد النظر في أسئلة بدت لغيرها متقادمة[1]، فإنها فكرت في تلك الأسئلة عينها على نحو مغاير ومخالف لما جرت عليه عادة الفكر الفلسفي في ذلك الإبّان.

مقدمات ضرورية

للمشروع الفلسفي الذي أسسته حنة أرندت جملة من المقدمات. من المفهوم إذن، أن عرض تقاسيم فكرها لا يمكن أن ينكب رأسًا على ذكر لتشخيصها لأزمة الحداثة، وما ارتأت إلى اعتبارها حلولاً لتلك الأزمة، إذ من شأن ارتياد هذه الدرب أن يجعلنا نعرض عن المنظومة الفكرية التي تحرك وعي أرندت في أفقها التاريخي الدقيق، وهي منظومة كانت لها منطلقاتها الفكرية والتاريخية التي اختمرت فلسفة أرندت في رحمها. ورغم أن التمييز بين تلك المقدمات وإقامة خطوط حمر بينها يبقى أمرًا في باب الادعاء فقط، وذلك بالنظر إلى العلاقة التداخل الكبير بين التاريخي والفكري في متنها، فإننا سنحاول، من باب العرض المنهجي ليس إلا، عرض تلك المقدمات التي بدت لنا حاكمة لفكر هذه الفيلسوفة، مميزين بين مقدمات نظرية كانت الأصل في نسج فلسفة أرندت في السياسة، وأخرى تاريخية ارتبطت أساسًا بالمعطيات التاريخية التي في رحمها أينع فكرها.

أولاً: مقدمات نظرية في السياسة

يمكن القول دون أدنى مجازفة إن المشروع الأعم لفكر حنة أرندت يكمن في ما يلي: إعادة النظر في ماهية الإنسان ووجوده انطلاقًا من شرطه السياسي. لا يجب أن نأخذ السياسة في هذا المقام بمعناها المتداول، باعتبارها خطة للتدبير ووسيلة لتحقيق المصلحة، إذ القارئ في أعمال هذه الفيلسوفة يقف عند امتعاضها الكبير من مثل هذه التصورات التبسيطية للسياسة[2]، كما يسهل عليه أن يرصد

---

(1) من قبيل سؤال: ما السياسة؟ ما السلطة؟ ما الحقيقة؟

(2) H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique***? op. cit. p. 173.

الجهد الكبير الذي أنفقته في سبيل بلورة فهم جديد للسياسة يخرجها من فهم مغلوط لها ما فتئ يتشكل عبر تاريخ الفكر الغربي، منذ أن كتب أفلاطون جمهوريته إلى أن اعتبر هيدجر الحياة النشيطة، بما فيها حياة السياسة، سببًا من أسباب نسيان الوجود. لذلك ما كان لهذه العودة إلى السياسة أن تتم دون مواجهة التقليد الفكري الذي أرسته الفلسفة، والذي استوى أمره على مقتضى استحسان الجانب التأملي من الحياة الإنسانية على حساب البعد النشيط منها[1]. لذلك، وجب التنبه إلى أن توظيف أرندت لمفهوم الشرط الإنساني (أو الحالة الإنسانية) لم يكن مجرد توظيف لمفهوم فلسفي، الغاية منه اقتناص حد الإنسان وحقيقته، بل إننا نجد فيه تعبيرًا، مضمرًا أو معلنًا، عن رفض الأفق الفكري الذي سار فيه الفلاسفة قبلها في نظرهم إلى الإنسان. وآية ذلك أن المرأة ما وظفت مفهوم الحقيقة الإنسانية أو الطبيعة البشرية أو الحقيقة الإنسانية، وهي مفاهيم سار إعمالها أدخل في باب البديهيات بالنسبة إلى الفلاسفة الذين لم يفطنوا، في نظر أرندت، إلى أن تلك المفاهيم تستلزم مسبقًا أن تكون للإنسان حقيقة واحدة وثابتة، وهو ما يُجافي الزئبقية والعفوية التي تتسم بها الحياة الإنسانية. بل حتى لو افترضنا جدلاً أن ثمة حقيقة أو طبيعة إنسانية، فإنها لا تدخل في باب ما يمكن أن نعرفه في اعتقادها. نقرأ لها في هذا المقام: "لا شيء يسمح لنا بالاعتقاد أن للإنسان طبيعة أو ماهية كسائر الأشياء الأخرى. وبعبارة أخرى نقول: إذا كانت لنا طبيعة ما أو ماهية ما، فوحده الإله يمكنه أن يعرفها أو يحددها"[2].

ملاحظة على قدر كبير من الأهمية يجب الانتباه إليها في أعقاب هذا الموقف، وهي أن مفهوم الشرط الإنساني أتى ليعيد النظر في التصورات الماهوية للإنسان أساسًا. ويمكن أن نستشف أهمية هذه المراجعة إذا ما استحضرنا الأثر العميق الذي أحدثه توظيف أستاذها هيدجر لمفهوم الدازاين في تمثل الوجود الإنساني من طرف الفلسفة لحظتئذ، إذ جر الوجود إلى بعده غير الإنساني عندما قدم قراءة غير إنسانية

(1) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, Paris, Pocket, 1988. p. 38.

(2) Ibid. p. 45.

له بحسبانه أفقًا يتحقق فيه انكشاف الوجود واستحضاره. كان من نتائج هذا التصور الإعراض عن حياة الفعل والنشاط لما فيها من إهمال للتأمل والتفكير في سؤال الوجود، الذي انطرح جانبًا وسقط في طيّ النسيان في نظر فيلسوف الغابة السوداء. نظرت أرندت إلى هذا الموقف كعرض من أعراض نسيان الحياة النشيطة في الأزمنة المعاصرة، وطفقت تبحث له عن امتدادات في تاريخ الفلسفة برمته، لتقف عند حقيقة اعتبرتها أسًّا من أسس الفكر الغربي؛ الاعتلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة التي اعتبر الخوض فيها نسيانًا للتأمل والفكر. لا غرابة إذن أن يجهد الفلاسفة لرصد حقيقة الإنسان دونما انتباه إلى البعد النشيط الناظم لها، إذ غالبًا ما تم الاكتفاء بالتشديد على جوهرية الفكر أو الشعور أو الإرادة.. الخ، كعناصر محددة لحقيقة الإنسان، أما النشاط والفعل فقد كانا أكبر المغيبين عن أنظار الفلاسفة في الإنسان بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

هكذا ستنتقل أرندت من نقد تصور الفلاسفة للطبيعة الإنسانية إلى تقديم تصور جديد عن الإنسان، عبر عنه مفهوم الشرط الإنساني الذي لجأت إليه للتعبير عن البعد التفاعلي والنشيط في الوجود الإنساني. فلئن كان الشرط الإنساني عبارة عن نظر في الحياة كما تقول جوليا كريستيفا[1]، فإن أهميته المفهومية تتجلى في كشفه عن البعد العلائقي في هذه الحياة، إذ لا يقارب الإنسان بذات منفردة ومنعزلة عن غيرها وعن عالمها، انطلاقًا من الشروط المحددة للوجود الإنساني، الأمر الذي قاد فيلسوفتنا إلى إعادة النظر في تصور الفلسفة لمختلف القطاعات المكونة للوجود الإنساني، بدءا بعلاقة التأمل والفكر بالممارسة والفعل، ووصولاً إلى مفهوم الفكر والإرادة والحكم[2].

شملت فكرة الشرط الإنساني البعدين الرئيسيين المكونين للوجود الإنساني في بعده العلائقي: **أولهما** ممثلاً في الحياة التأملية، حياة العزلة وخوض تجربة الإنصات للذات والفكر بما يستلزمه ذلك من صمت وتواري عن الظهور والآخرين، إنها

(1) Kristeva, J. ***Le Génie Féminin, Hannah Arendt***, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 31.

(2) H. Arendt, ***La vie de l'esprit***, Paris, puf. 2007. p. 171.

حياة الصمت والهدوء على حد تعبير أرندت[1]. **وثانيهما** تعبر عنه الحياة النشيطة التي تشير إلى الوجود النشيط للإنسان بصفة عامة. جرت عادة الفلاسفة، كما سبق الذكر، على الإعلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة؛ فمن أفلاطون، الذي نظر إلى الحقيقة كرؤية للحقيقة تتم من طريق الحوار الهادئ مع النفس، وصولاً إلى ديكارت الذي حدد مهمة الفكر في التأمل الذي لا يمكن النظر إليه كنشاط، بل كسكون وإعراض عن الفعل[2]. يمكن القول إن التأمل ظل دربًا لإدراك مستوى الكمال الإنساني. أما النشاط والفعل فلم يكونا إلا من لواحق التأمل والتفكير في نظر فيلسوفتنا. يمكن أن نتفهم في ضوء هذه المعطيات سبب إصرار أرندت على تعريف الحياة النشيطة دائمًا، من خلال مقارنتها بالحياة التأملية، أي تعريها بالسلب؛ إذ التقابل بين الحياتين بلغ قدرًا من التناقض صار معه إثبات خاصية لإحداهما يعني بالضرورة نفيها عن الأخرى. نقرأ لفيلسوفتنا في معرض مقابلتها بين الحياة التأملية والحياة النشيطة، ونقلاً عن أحد أعلام الفلسفة الوسيطية (سان فيكتور)، ما يلي: إن الحياة النشيطة حياة يتم فيها إبداع الصناعات، أما الحياة التأملية فعبارة عن سكينة خالصة؛ تجري الحياة النشيطة في المجال العمومي، في حين أن الحياة التأملية تتحقق في الصحراء؛ تقود الحياة النشيطة حتمًا إلى "الحاجة إلى التجاور"، أما الحياة التأملية فتقودنا إلى "رؤية الله"[3]. الحياة النشيطة إذن تعبير عن الجانب الفاعل والنشيط من الإنسان، والانطلاق منها في مقاربة الوجود معناه النظر إليه بما هو قدرة على الفعل والتفاعل مع الآخرين والعالم الذي ننتمي إليه؛ إنها علاقة محايثة للعالم وللغير، "فهي، إذن، التزام نشيط يرمي إلى إحداث فعل ما داخل عالم من الناس والأشياء التي تم صنعها من طرفهم، وهي بذلك لا تهجر هذا العالم ولا تتعالى عليه أبدًا"[4].

تبدو عناية ارندت بالحياة النشيطة، في أبرز تجلياتها، في المراجعة الجذرية التي أنجزتها لعلاقة الوجود الإنساني بالفضاء العمومي، إذ استلزم الانتقالُ من التأمل إلى

(1) Ibid, p. 23.
(2) Ibid, p. 24.
(3) Ibid, p. 23.
(4) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 59.

النشاط النظرَ إلى الإنسان بما هو كينونة عمومية أكثر مما هو وجود مخصوص بذاته. وقد كان من علامات ذلكَ الميزُ الواضحُ الذي أقامته بين الحيز الخاص من حياة الإنسان والحيز العمومي منها[1]، على نحوٍ يعيد إلى الأذهان المقابلة السابقة بين الحياتين النشيطة والتأملية. وبيانه أن الحيز الخاص في عرف أرندت يشير إلى مسألتين اثنتين، تستلزم كل واحدة منهما الأخرى: **أولاهما** مسألة الذاتية التي يكون بمقتضاها الحيز الخاص مجالاً للتشرنق على الذات والانعزال عن الغير؛ إنها حياة الغموض[2] لا حياة العمومية والظهور. **وثانيتهما** حياة الأسرة التي تقابل الوجود السياسي للإنسان باعتبارها مجالاً لتلبية الحاجيات الضرورة لأفرادها من جهة، ولتجسيد تراتبية في السلطة بين الأب وباقي مكونات الأسرة من جهة ثانية[3]. هذا في حين أن الجانب العمومي من الحياة الإنسانية يبقى مجال الظهور والتفاعل العمومي مع الآخرين. ويمكن أن نستشف من خلال قراءة متمعنة في تصور أرندت للحياة النشيطة، أن أمر هذه الأخيرة لا يستقيم إلا في ضوء علاقة متينة بالمفهومين يتخذان صيغة سياسية في متنها: **أولهما** مفهوم العالم الذي يعبر عن فضاء تم إنتاجه من طرف الناس في اعتقادها، **وثانيهما** مفهوم الغير الذي يبقى شرطًا أوليًا لكل وجود سياسي ممكن. أقول إن هذين المفهومين يتخذان طابعًا سياسيًا حتى نميز مقاربة هذه الفيلسوفة لهما عن المقاربات الفلسفية الغزيرة التي أضفت عليهما طابعًا لا سياسيًا في كثير من الأحيان[4]. ويكفي الباحث أن يطالع بعضًا مما كتبه فيلسوف الغابة السوداء في هذا الشأن، حتى يقف عند طابعه الإشكالي. وقبل تدقيق النظر في هذا المفهوم أو ذاك، سيكون لزامًا على الباحث أن يقف عند ما تقصده هذه الفيلسوفة بالوجود السياسي للإنسان وعلاقته بالشرط الإنساني أولاً؛ لأن في ذلك وحده ما يُسعفنا بوضع اليد على الخيط الناظم للمقدمات النظرية الحاكمة لفكر هذه الفيلسوفة.

---

(1) Ibid, p. 92.

(2) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 51.

(3) H. Arendt, ***La crise de la culture***, op. cit. p. 131.

(4) نشير هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى تصور هيدجر في كتابه الوجود والزمن لمفهوم العالم والغير، وهو تصور رامت أرندت نقده وبيان مجافاته لرؤيتها السياسية على النحو الذي سنبينه لاحقا.

1 – الإنسان الفاعل

عندما أعملت حنة أرندت مفهوم الشرط الإنساني في مقاربتها للوجود الإنساني، فإنها ضخت بذلك نفسًا جديدًا في مضمار تحليل الفلسفة لمفهوم الإنسان؛ إذ جسدت بذلك قناعتها بضرورة مجاوزة الأفق الأنطولوجي الذي انتهت إليه قراءة هيدجر للإنسان. على الضد من ذلك، كان على الشرط الإنساني أن ينظر إلى الكينونة الإنسانية انطلاقًا من حيزها النشيط، الذي يجعل من الوجود معطى علائقيًا يكون فيه الإنسان الفاعل والمسؤول الوحيد في التاريخ. نحن إذن أمام مفهوم إجرائي، مجرد توظيفه يستلزم التنازل عن تصور غير إنساني للتاريخ، درجت الفلسفة على التسليم به في ذلك الإبان[1]، وذلك قصد إبداله بتصور آخر للتاريخ يكون فيه نتيجة للفعل السياسي للإنساني، بعيدًا عن الاعتقاد بأنه تاريخ تجل للوجود، كل ما تبقى فيه من دور للإنسان هو الإنصات للانقلابات التي تحدث فيه، وهو ينتقل من حقبة إلى أخرى على منوال ما اعتقد هيدجر[2]، ومن سار على هديه ممن أقر بموت الإنسان في الأزمنة المعاصرة. ليس من باب الصدفة إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الإنسان الذي يقدر على إنتاج التاريخ وترك أثرًا في الزمن إذن؛ ما الذي مكنه من القيام بذلك؟ وبأي معنى يكون إنتاج التاريخ صناعة إنسانية؟ وما العلاقة التي تجمع التاريخ بالسياسة في نظر أرندت؟

ليس الغرض من طرح هذه الأسئلة التعريج على تدقيق النظر في تصور الفيلسوفة الألمانية لمفهوم التاريخ، وهو تصور ما يزال في حاجة إلى دراسة تفصيلية لم تنجز إلى اليوم. إن ما نرمي إليه بإقحام التساؤل عن التاريخي في فكر هذه الفيلسوفة، ونحن على أعتاب تحليل تصورها لمفهوم الفعل، هو التنبيه إلى أن كل فهم للتاريخ في متنها دون البدء بتدقيق النظر في البعد الإشكالي لمفهوم الفعل يبقى مجرد عمل لا قيمة له. وبيانه أن الفعل، من حيث هو تعبير عن الحرية السياسية، يبقى النشاط القادر على ترك أثر عميق في الزمن، أعمق حتى من ذلك الذي يتركه العمل الفني كما سنرى في مقام لاحق، ليجسد قدرة الإنسان على الاستمرار في الزمن. فما هو الفعل؟ وما علاقته بالإنسان؟

(1) M. Heidegger, ***Introduction à la métaphysique***. Paris, Gallimard, 1967. p. 151.

(2) M. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Paris, Gallimard,1949.

تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين البدء بالوقوف عند تصور أرندت للحياة النشيطة التي تقابل الحياة التأملية، والتي تشمل جملة من الأنشطة حصرتها الفيلسوفة في ثلاثة أساسية هي: الشغل، والعمل، والفعل. ليست هذه الأنشطة مجرد مقولات قبلية لفهم الوجود الإنساني، بل إنها ترسم ملامح علاقة قلقة تجمع الإنسان بالزمن كما لاحظ بول ريكور عن حق[1]. إذ الشغل هو النشاط الذي يعبر عن الحاجة الطبيعية للإنسان، فالقيام به يكون بغاية ضمان الاستمرارية في الحياة، لذلك كان من الطبيعي أن تعتبره فيلسوفتنا نشاطًا لا يترك خلفه كبير أثر يذكر؛ لأنه يستهلك كل ما عمل على إنتاجه تحت وطأة الحاجة والضرورة. أما العمل الفني فهو إنتاج لعالم من المصنوعات بواسطة اليد الإنسانية، فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الاستمرار في الزمن والخروج من قسوة الحاجة الطبيعية والإكراه المرافق لها، هذا في حين أن الفعل هو الشرط الضروري لكل حياة سياسية ممكنة على حد تعبير ريكور[2]. أفردت أرندت في كتابها العمدة في هذا الموضوع **شرط الإنسان الحديث**، لكل واحد من تلك الأنشطة فصلاً يدقق النظر فيه. ولما كان هم هذه الفيلسوفة الأول هو تسليط الضوء على البعد السياسي في الحياة الإنسانية، فقد كان من الطبيعي أن تشدد على الفعل وتظهر فيه الجوانب التي تم نسيانها في غيره من الأنشطة وفي الحياة التأملية كذلك. إذ في تحديدها للفعل أمارات كثيرة تشي بأنها ما عرفت غيره من الأنشطة إلا لتمهد الطريق أمام إبراز أهمية وجوهريته[3]. وقد يكون تماهي الفعل بالحرية في متن أرندت العلامة الأظهر على تلك المكانة الشرفية التي خصت بها مفهوم الفعل.

---

(1) p. Ricœur, ***Préface***, in H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 18.

(2) Id.

(3) هناك اعتبار آخر لا يجب أن نذهل عنه لفهم التراتبية التي وضعتها أرندت بين الأنشطة الثلاثة، وهو رغبتها في الكشف عن تواري البعد السياسي عن الحياة المعاصرة، ونسياننا لمعنى وحقيقة السياسة. لذلك يحس القارئ أن ابتداءها بالحديث عن الشغل، واعتبارها أنه نشاط مرهون بالضرورة والحاجة اليومية، وأنه نشاط يقوم على الاستهلاك والاستنزاف دون أن يترك أثرًا في الزمن، كل ذلك سيلقي بضوئه على توصيفها لأزمة الإنسان الحديث، وذلك بالقول إن من بعض علامات تلك الأزمة انتصار مقولات الشغل وما جرته من وبيل صهر العالم وتحويله إلى منتوج للاستهلاك، وأفول البعد العمومي من فهمنا لوجودنا في العالم.

ولما كانت الحرية هي معنى السياسية، فقد كان من الضروري أن يجسد الفعل هذه الحرية الإنسانية التي تعتبر قوة دافعة للإنسان في الزمن، وذلك بالنظر إلى العفوية واللاتوقع الذين يتسم بهما الفعل[1]. لم يأت هذا القول في شكل ادعاء لا أساس له، بل ساقت له الفيلسوفة الدليل الذي يقوم عليه من مجال اللغة، أو إن شئنا الدقة، من الحفر الدلالي في اللغة[2]. وبيانه أن "الفعل" في تداوله اليوناني القديم كان يشير إلى المبادرة والبدء، وذلك في ضوء اعتقاد لا موعى به بأن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على فعل البدء. فأن تكون إنسانًا، كما تقول أرندت، يعني بالضرورة أنك حر. لقد خلق الله الإنسان حتى يضخ في العالم ملكة البدء التي هي الحرية[3]. هكذا يترجم الفعل على نحو غير مباشر العفوية التي تتميز بها الحياة الإنسانية؛ لأن المبادرة التي يقدم الفاعل على القيام بها تدخل في نظرها في حكم ما لا يمكن التنبؤ به تمامًا[4]. فإذا شئنا الدقة، قلنا إن الحرية بالنسبة إلى فعل جوهر محايث لا يمكن الانفلات من قبضته، وهي بذلك تجربة يدركها الإنسان بمجرد ولوجه العالم[5]. لا يعني هذا الأمر، ودرءًا لكل سوء فهم، أن الحرية معطى ذاتي أو فرداني عند هذه الفيلسوفة؛ إذ الفعل المعبر عنه ينهض بمهمة كسر شرنقة الذات لخلق أفق تواصلي مع الناس المحيطين به كما سنبين في مقام لاحق. يفيدنا هذا المعطى في تبين الطابع السياسي للفعل، فهو نشاط الغاية منه الانفتاح على الغير لنسج عالمٍ يحمل في طياته معالم الرغبة في مجاوزة أفق الذاتية لخلق تواجد فعال مع الآخرين، دون أن يقود ذلك إلى السقوط في التشابه الذي يفرضه التواجد مع الغير في المجتمع الحديث. ولعل وعي فيلسوفتنا بهذه المفارقة هو ما حملها على إقامة تعالُقٍ بين مفهوم الفعل ومفهوم الشخص أو العين (Le qui)، في محاولةٍ منها لإظهار الحاجة إلى الفرادة والتمييز

---

(1) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 298.

(2) هذه سمة وسمت الممارسة الفلسفية التي تتلمذت أرندت لها، وخاصة عند هيدجر الذي ذهب في إعمال الحفر اللغوي إلى حدود بعيدة جدًّا.

(3) H. Arendt, ***La crise de la culture,*** op. cit. p. 217.

(4) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 301.

(5) انظر تأملات أرندت في فعل الولادة والمجيء إلى العالم في تحليلها لتصور الأب أغستين، وانظر كذلك تعليق كريستفا على الموضوع في كتابها المذكور سالفا عن أرندت.

اللذين يحتاجهما الإنسان في وجوده السياسي، حتى لا يسقط فيما سمته بمجتمع الحشود[1]. إذ يشير هذا التَعْين إلى الوجود الفردي الأصيل الذي يُبْقي فيه المرءُ على مسافةٍ من مقولات الإنتاج والشغل تحفظ له قدرًا من الحرية والاستقلالية. هكذا يعيش الإنسان، وهو في حضرة كينونته السياسية، تجربة الاتصال والانفصال عن المجتمع والذات في الآن نفسه؛ فهو متواجد مع الأغيار دون أن يهوي في التشابه المطبق ونسيان فرادته الذاتية، كما أنه في علاقة وطيدة بذاته دون أن يسقط في التشرنق عليها والرغبة عن الآخرين والمجال العمومي عامة.

يعتد الفعل السياسي في نظر أرندت باللغة التي تبقى صلة الوصل السياسية بالعالم. إنها أداة انكشاف أكثر مما هي أداة تشييء أو موضعة بالنسبة إلى هذه الفيلسوفة. ولعلنا نجد في موقفها هذا من اللغة ما يزج بها في مضمار الفكر الفلسفي المعاصر الذي نشأ حول فلسفة هيدجر، كما هو الشأن بالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت، كما عبرت عن فكرها مع هابرماس الذي ذهب في العناية باللغة إلى حدود بعيدة كشف في أعقابها عن الرهان السياسي للغة[2]. ورغم أن أرندت قد جازفت في تعريف اللغة بأنها أداة لتخزين الفكر، الأمر الذي قد تشتم منه رائحة تصور آداتي للغة، فإنها ما فتئت تنبه على ضرورة التخلص من مثل هذا التصور الذي يبخس اللغة قيمتها الثمينة. وبيانه أن اللغة كشف عن الكينونة السياسية للإنسان والرغبة في التواجد مع الناس. أضف إلى ذلك أن المرأة ما انفكت تعبر عن امتعاضها من مقولة الوسيلة-الغاية التي ترى فيها قاعدة خفية يقوم العنف على مقتضاها. فعندما تصف فيلسوفتنا العنف بأنه صامت لا لغة له[3]، فإن ذلك يفسح المجال أمامها لجعل اللغة والنطق خاصية يحتكرها الفعل السياسي المجافي للعنف في نظرها.

---

(1) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 80.

(2) انظر تفاصيل ذلك في علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا**. الجزائر العاصمة، منشورات الاختلاف، 2011. ص 209.

(3) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 236.

بيد أن هذا لا يجب أن يحملنا على حصر اللغة في بعدها التواصلي الذي لم تتردد أرندت في التحفظ عليه. وذلك رغبة منها في تمييز مجال الفعل السياسي عن غيره من المجالات التي يكون فيها التواصل حاضرًا دائمًا. نقرأ لها في هذا المقام: "لا يوجد نشاط إنساني يضارع الفعلَ في حاجته إلى اللغة. ففي كل الأنشطة الأخرى تلعب اللغة دورًا ثانويًا كأداةٍ للتواصل أو إضافةٍ بسيطةٍ إلى شيء يمكنه أن يتحقق في صمت تام. من المؤكد أن النطق يفيدنا كثيرًا كوسيلة للتواصل والإخبار، بيد أنه لو كان الأمر على هذه البساطة، لكان بمقدورنا أن نبدله بلغة رمزية من شأنها أن تكون أكثر نجاعةً ونفعًا في ترويجِ بعض المعاني، كما هي الحال في مجال الرياضيات وغيره من التخصصات العلمية، وفي بعض أشكال العمل الجماعي"[1]. هكذا تتخذ اللغة وجهة سياسية وهي تقترن بمفهوم الفعل؛ لأنه يعسر في اعتقاد فيلسوفتنا أن نتصور فعلاً من دون لغة. إذ "بفقدانه للغة، لا يفقد الفعل خاصية انكشافه فقط، بل كينونته كذلك. ولا يمكن الحديث حينها عن الناس، بل فقط عن رجال آليين، ينفذون أفعالاً لا معنى لها من زاوية إنسانية"[2].

2- إشكالية السياسة والعالم

عندما اعتبر هيدجر أن الانتماء إلى العالم شرط محدد لمعنى الوجود الإنساني[3]، فإنه عبر بذلك عن وعي الفكر الفينومينولوجي بالحاجة إلى إعادة تأسيس فكر العالم لإخراج الوعي من أزمته، التي نجمت عن خلخلة تلك الفكرة من طرف العلوم في تلك الحقبة. بيد أن الملاحظ على المقاربة انتهاؤها إلى إنجاز فصل بين مقولة العالم والوجود الإنساني بما هو وجود نشيط وفاعل[4]، الأمر الذي كان بالنسبة إلى أرندت سببًا كافيًا تُبرر به إعراضها عن تبني رؤية أستاذها إلى العالم. تدرك فيلسوفتنا جيدًا الطابع الإشكالي لمسألة العالم، وتعتبر حضورها

(1) Id.
(2) Ibid, p. 235.
(3) Christian Dubois, ***Heidegger, Introduction à une lecture***, Paris, Seuil, 2000. p. 40.
(4) M. Heidegger, ***Etre et Temps***, Paris, Gallimard, 1986. Ss16, p. 108.

غير الطبيعي في الوعي المعاصر علامةً فارقةً على قلقٍ جذري يجثمُ طيفُه على العالمِ الحديث[1]. يعني هذا القول إن الاعتداد بمفهوم العالم كان في حسبان هذه المـــرأة وسيلة لبيان بعض معالم الأزمة التي تهيمن على الأزمنة الحديثة، وهي أزمة سياسية في نظرها، كان من أماراتها الظاهرة غيابُ البعد العمومي من الحياة المعاصرة برمتها. ولعل استحضار هذا المعطى من شأنه أن يسلط الضوء على علاقة فكرها السياسي بمفهوم العالم؛ إذ ليست تشير بهذا المفهوم إلى وجودٍ مادي أو أنطولوجي ســـابق للفعل الإنساني، بل إنه في اعتقادها نتيجة لذلك الفعل أساسًا. نقرأ لهذا في معرض حديثها عن العالم مايلي: "أن نقول إننا نحيا في العالم، فمعنى ذلك أن عالمـــا مـــن الأشياء يثوي بين الذين يشتركون [العيش فيه]، مثله في ذلك مثل طاولة يشتركها الجالسون من حولها. إن العالم، بما هو كل مشترك بين اثنين، يؤدي مهمة الوصل والفصل بين الناس في الآن ذاته"[2]. يحسن بنا أن نلحظ، في أعقاب هذا القول، أن العالم "نتيجة" للفعل الإنساني المشترك، أي للفعل السياسي الذي يعبر عن الحريـــة الإنسانية[3]، لذلك يبقى من الصعب تصور العالم في غياب الأفراد الذين ينسجون معالمه. من هنا الاختلاف الذي تقيمه هذه الفيلسوفة بين العالم من جهة، والطبيعة والكون من جهة أخرى؛ إذ يعسر أن نتصور مفهوم العالم قبل استحضار الفعـــل الإنساني، وهو ما لا ينطبق بالضرورة على مفهومي الطبيعة والكون. تقول في هذا المقام: "لا يمكن للعالم، بما هو فضاء موجود بين الناس، أن يوجد من دونهم. فعالم من دون ناس، خلافًا للكون والطبيعة، سيكون في حد ذاته عبارة عن تناقض"[4].

من الغني عن البيان إذن العلاقة المتينة التي تقيمها أرندت بين العالم والسياسة، إذ تبقى صناعة العالم أبرز آثار الفعل السياسي في اعتقادها، وهي صناعة تســـتلزم إنجازها من طرف الفعل السياسي الذي يعبر عن هوس الإنسان بالاســـتمرارية في الزمن. ويمكن القول عمومًا إن هذه الفيلسوفة كانت في جملة قلـــة قليلـــة مـــن الفلاسفة الذين فطنوا إلى العلاقة بين السياسة وفكرة الاستمرارية في الزمن. ولعل

(1) H. Arendt, ***Vies politiques***, op. cit. p. 51.
(2) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 46.
(3) انظر لاحقًا علاقة السياسة بالحرية.
(4) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 58.

ما حملها على ذلك اعتقادها الراسخ بأن الفعل السياسي، وخلافًا لغيره من الأنشطة الناظمة للشرط الإنساني، هو الذي يحقق استمراريته في الزمن. لذلك فإن السياسة تبقى بالنسبة إليها المصنع الذي يُنْتج فيه التاريخ بحسبانه تجليًا واقعيًّا للعالم وللفعل في الزمن[1]. وقد ساقت فيلسوفتنا من تاريخ الفلسفة اليونانية من الشواهد ما يقوم به الدليل على ذلك[2]. إن صلة الوصل بين العالم والسياسة تتجلى في الفضاء العمومي بما هو مجال للظهور والانكشاف أمام الغير، وتعبير عن الرغبة في مجاوزة واقع التناهي الذي يفرضه الوجود الطبيعي للإنسان لإدراك استمرارية في الزمن، يؤسس فيها اللاحق على السابق من خلال الحوار والتفاهم لا من طريق العنف والإقصاء[3]. هكذا يكون الحديث عن العالم مرادفًا لحديثنا عن مجال يتجلى فيه الفعل السياسي في الزمن، ذلك المجال الذي يتحدد على مستوى الفعل والسياسة من خلال مفهوم المجال العمومي.تقول فيلسوفتنا في هذا المعرض: "يشير لفظ "العمومي" أولاً، إلى أن كل ما يظهر للعموم يمكن أن يكون مرئيًّا ومسموعًا من طرف الجميع (...). كما أنه يشير إلى أن العالم نفسه، بما هو معطى مشترك بين جميع الناس، يبقى متميزًا عن المكان الذي نحتله بشكل منفرد. بيد أن هذا العالم ليس متماهيًا مع الأرض والطبيعة باعتبارهما إطارين لحركة الناس وشرطًا للحياة. إن العالم بهذا المعنى على صلة بما أنتجه الإنسان وبما صنعت يداه من أشياء، وكذا بالعلاقات التي تجمع الناس الذين يسكنون عالما هم من صنعوه"[4].
ها هنا قد يكون من المفيد أن ننبه على ضرورة التمييز بين العمومي[5] والعام[6] في قاموس هذه الفيلسوفة؛ إذ العمومي عندها ينتمي إلى مجال السياسة والظهور، إنه مجال علائقي من صناعة الأفراد الأحرار، لذلك فإنه تعبير رمزي عن قدرتهم على

---

(1) H. Arendt, ***La crise de la culture, Paris, Gallimard***, 1989. p. 58.

(2) تستشهد أرندت بأفلاطون وأرسطو. نقرأ لهذا الأخير مايلي: "يلزمنا استشكال القضايا الإنسانية (...) بألا ننظر إلى الإنسان كما هو، ولا إلى ما هو فان في الأشياء الفانية، بل بالنظر إلى الناس من حيث إمكانية خلودهم". أوردته حنة أرندت في الصفحة نفسها.

(3) H. Arendt, ***Qu'est ce que la politique?***op. cit. p. 149.

(4) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 98.

(5) وهو ترجمة للفظ public.

(6) وهو ترجمة للفظ Générale.

التفاهم الذي يؤسس لكينونتهم السياسية. أما العام فإنه مفهوم يعبر عن المشترك الطبيعي بين الأفراد، فليسوا هم من اختاروه ولا صنعوه، بل إنه سابق لهم بحكم طبيعتهم البشرية، الأمر الذي يجعله أدخل في باب الحاجة الطبيعية والضرورة وأبعد ما يكون عن الفعل السياسي.

هكذا يمكن القول إن الغاية التي حملت أرندت على إعادة التفكير في سؤال العالم لم تكن تنحصر في مضمار نقدها للمقاربات التي كانت الفكر الفلسفي في زمانها يعج بها، بقدر ما اندرج ذلك في مضمار تفكيرها السياسي في الوجود الإنساني، فكان من الطبيعي أن يأتي استشكالها للعالم ككشف عن البعد السياسي لفكرة العالم بحسبانه شرطًا قبليًا لكل فعل سياسي ممكن.

3- السياسة، الحرية وفن التواجد مع الغير

يدرك الباحثون في فكر أرندت أن تصورها للسياسة يبقى العمود الفقري الذي عليه يقوم صرح بنيان فكرها برمته، وهو تصور قام على أنقاض نقدها للتصورات المتداعية في شأن السياسة، وخاصة ما تعلق منها بالتصور الأداتي الذي حوى في أحشائه معالم رؤية عنيفة للسياسة تقوم على إقصاء الغير، الأمر الذي يعني أن الانفتاح على الغير يبقى من مقتضيات تصورها للسياسة كحرية. ولا أدل على ذلك من إيثارها للبعد العلائقي من الوجود، كما عبر عنه استدعاؤها للمصطلح اللاتيني (inter-est)، الذي يخرج مفهوم الوجود من أفقه الذاتي المنغلق ليزج به في أفق التعدد والاختلاف مع الآخرين المقابلين له. تفتح أرندت في نحتها لفكرة التواجد مع الغير جبهة سجال فكري مع النزعات المادية في الفكر السياسي، وذلك في أعقاب إعمالها لمفهوم الشبكة العلائقية للدلالة على الطابع التفاعلي للفعل والنطق. وتجدر الإشارة إلى أن الوجود، منظورًا إليه كعلاقة، يفقد معناه البسيط ليغدو نتيجة للتفاعل مع الغير، وإخراجًا للقدرات الشخصية من الإمكان إلى الفعل من طريق التفاعل مع الغير كما بين بول ريكور[1]. ومرة أخرى نشدد على ضرورة التحوط من الدفع بإشادة أرندت بالغير إلى حدود لا

(1) p. Ricœur, ***La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris***, Seuil, 2000. p. 600.

يطيقها فهمهما للفعل والسياسة؛ فهي لا ترمي من وراء ذلك إلى صهر الأنـــا في الغير أو محوها، كما أنها لا تفهم من علاقة التعدد (pluralité)، التي تنتظم وجود الناس في المجتمع والمدينة، علاقة مغايرةٍ (بالمعنى الأرسطي للكلمة)، وتقابلٍ بين الأنا والآخر، بل إنها تشير إلى قدرة الفعل على إبراز الذات الفاعلة وإظهارهـــا أمـــام الآخرين، بما يستلزمه ذلك من اعتراف بالحق في الاختلاف والتعدد كشرط قبلي للوجود السياسي. هكذا يغدو الفعل السياسي تعبيرًا عن النـــزوع نحو الوحـــدة والاختلاف في الآن ذاته، إذ بمقدار ما تتضمن الحرية السياسية معنى وحدة المدينـــة والانتماء إليها ككيان سياسي، فإنها، بما هي فعل، تضمن للفاعل شرط التعدديـــة والاختلاف وهو بين ظهرانيها.

هكذا يقودنا مفهوم الفعل في فكر أرندت إلى الوقوف عند مفهوم الحريـــة. والحقيقة أننا لم نبرح مجال الحرية منذ أن بدأنا الحديث عن الفعل؛ لأنهما مفهومان يقالان باشتراك الاسم في متنها. نقرأ لها في هذا المعرض: "يجب علينا دائمًا، وكلما رغبنا في الحديث عن مشكلة الحرية، أن نستحضر إعضال السياسة وكون الإنسان قد وهب ملكة الفعل"[1]. مشكلة الحرية إذن، مشكلة سياسية أكثر مما هي مشكلة فلسفية أو أنطولوجية. ولعل هذا هو ما حمل فيلسوفتنا في أكثر من مناسبة علـــى الدعوة إلى تغيير الأرضية التي نقارب فيها سؤال الحرية، وذلك بنقلها مـــن مجـــال الفلسفة إلى مجال السياسة. لهذه الدعوة أسباب نـــزول يمكن تبينها في متن هـــذه الفيلسوفة؛ إذ علاوة على رؤيتها السياسية إلى الإنسان التي جعلتها تعتد بمفهـــوم الفعل في فهمها للحرية، فإن المرأة فطنت إلى مجافاة التصورات الفلســـفية للمعـــنى السياسي للحرية، إذ ارتأت إلى القول إن الفلسفة انتهت إلى بلورة فهم مغلـــوط للحرية من حيث إنها قصدت إلى توضيح مفهومها وتدقيقه طيلة تاريخها، وذلـــك عندما هرع الفلاسفة إلى إبدال المجال الطبيعي للحرية، الذي هو السياسة، بمجـــال مجاف لطبيعتها؛ مجال الإرادة والاختيار[2]. فلما كانت السياسة عبارة عن فعـــل، فقد كان من الضروري أن يكون مجال الحياة اليومية للناس هو الأرضية التي تقـــوم

(1) H. Arendt, ***La crise de la culture,*** op. cit. p. 189.

(2) H. Arendt, ***La crise de la culture,*** op. cit. p. 188.

عليها الحرية كمشكلة. أما أن يأتي الفلاسفة ليفكروا في الحرية انطلاقًا من مقولات الإرادة وحرية الاختيار، على منوال ما قاموا به من السابقين لسقراط إلى نيتشه وهيدجر، فذلك من شأنه أن يدفعنا إلى فهم لا سياسي (Apolitique) للحرية[1]. وفي هذا المضمار تجدر الإشارة إلى النقد الذي شهرته الفيلسوفة في وجه التصورات الجوانية للحرية، والتي تنظر إليها كتجربة ذاتية وداخلية لا علاقة لها بالعالم والمعيش اليومي، ولا ترى في هذا الضرب من الحرية إلا علامة على غياب الحرية الفعلية التي هي الحرية السياسية. إذ تغدو الذات في مثل هذه الحال الملجأ الوحيد أمام الإنسان الذي لم يجد في العالم معالم حريته[2]. أضف إلى ذلك أن هذا الضرب من الحرية، الذي تسمه الفيلسوفة في أحيان كثيرة بأنه تحرر، يتأسس بدوره على رؤية أداتية للحرية، إذ يمكن للمرء أن يعتد بكل الوسائل قصد تحقيق الغاية من تحرره، وهو ما يتخارج مبدئيًا مع الحرية التي تفرض أرندت أن تدرجها ضمن تلك المقولة[3]. وعلى نحو قريب من هذا وجدنا فيلسوفتنا تنتقض فكرة الحرية المطلقة، لتنتهي في الأخير إلى القول إن الحرية الفعلية هي معنى السياسة وجوهرها، أي إنها أدخل في مجال الممكن لا المطلق. من هنا تنكشف العلاقة المتينة التي تقيمها بين الحرية والقانون باعتباره حاجة يفرضها التواجد والتعايش السياسي مع الآخرين.

خلاصة القول إذن، أن مقاربة حنة أرندت لسؤال الحرية لم تكن الغاية منها مواصلة الجهد النظري الذي بذله الفلاسفة عبر تاريخهم لنحت مفهوم الحرية، إذ تشذ مقاربتها للمفهوم برفضها المبدئي والجذري لمعظم ما كتب عبر تاريخ الفلسفة في الموضوع. ويمكن القول إن هذا الرفض لم يكن بالنسبة إليها عبارة عن قطيعة مع التراث الفلسفي، إذ الملاحظ أنها لم تستدع هذا التراث على هذا النحو من

(1) نقرأ لها قولها في هذا المقام: "كانت أول مرة أبدى فيها الفلاسفة عنايتهم بالحرية عندما لم يعد اختبارها ممكنًا في مجال الفعل والتعايش مع الآخرين، فتم الانتقال بها إلى مجال الإرادة وعلاقة الإنسان بذاته، أي وباختصار، عندما غدت الحرية تعني عبثية الاختيار". المرجع نفسه، ص 211.

(2) Ibid, p. 192.

(3) Ibid, p. 190.

الكثافة إلا عند نظرها في مشكلة الحرية، حيث خاضت حوارًا مع أبرز رموزه، وهي تنقب عن الثابت بينهم الذي تمثل، في اعتقادها، في جر الحرية إلى حلبة غير سياسية؛ حلبة الذات والمطلق. ولعلنا نجد في تصور الفلسفة للحرية ما يجعلنا نفهم سر رفض فيلسوفتنا للموقف الفلسفي، بل ورفضها لصفة الفيلسوفة كذلك.

ثانيًا: في نقد الشمولية

من بين الاعتبارات التي تدعم تمسك حنة أرندت بصفة عالمة السياسة ورفضها لصفة الفيلسوفة، إنجازها لدراسة في حقل العلوم السياسية رامت تحليل تبلور المد الشمولي، وهي دراسة ستظل حاضرة في أكثر الأعمال إغراقًا في التأمل الفلسفي، ككتابها عن الشرط الإنساني وحياة الروح. حمل الكتاب، بأجزائه الفرعية الثلاثة، عنوان **أصول التوتاليتاريا**، وهو عنوان يدل على المنحى الذي سارت فيه مقاربة المرأة لهذه الظاهرة التي اعتبرتها غير مسبوقة في تاريخ البشرية، وقد كانت من الأمارات الدالة على الأفق المظلم الذي تخندق فيه الوجود الإنساني في الأزمنة الحديثة، كما سنبين عند حديثنا عن تصورها لهذه الأزمة. الأمر الذي يعني أننا أمام مقدمة تاريخية من شأنها أن تسعفنا بفهم أدق لكثير من المواقف الفلسفية التي أعربت عنها هذه الفيلسوفة؛ فتفكيرها في السياسة والفعل كان على صلة بما لحظته من قدرة عجيبة لدى المد الشمولي على محو كل معنى السياسة وقلب ماهية الشرط الإنساني برمتها.

لا يجب أن نفهم من هذا العنوان أننا أمام تعقب للأسباب التاريخية التي تقف خلف ظهور المد الشمولي، إذ لا يمكن تبني رؤية سببية صارمة في مجال التاريخ[1]. لذلك فإن التفكير في الأصول يعني قبل كل شيء رصد ما تدل عليه الأحداث من ماض أخذ في التشكل والتبلور، دون ادعاء البحث عن امتدادات تاريخية يتم تنزيلها منزلة السبب الكافي وراء ميلاد المد الشمولي.

يطرح هذا الاختيار المنهجي في مقاربة المد الشمولي جملة من الصعوبات، كان على رأسها منطق سرد الأحداث الذي اعتمدته الفيلسوفة، والذي حمل

(1) J. Kristeva, ***Le Génie féminin***, op. cit. p. 172.

ريمون آرون على إظهار منسوب الذاتية الهائل في عرض أرندت لعناصر موضوعها[1]. إذ معلوم من سيرة حياتها أنها خبرت مرارة هذا المد من قرب وهي تواجه تجربة الإقصاء الذي مورس على اليهود من طرف النازية في ألمانيا، وقد اضطرها ذلك إلى الهروب خارج ألمانيا إلى فرنسا ثم إلى أمريكا فيما بعد. بيد أن هذا العامل الذاتي في تحليل موضوع المد الشمولي لا يمكنه أن ينتقص من أهمية مساهمة هذه الفيلسوفة، وذلك بالنظر إلى اطلاعها الإمبراطوري على تفاصيل تبلور هذا النظام. ولعل ما تجدر الإشارة إليه في مقامنا هذا هو السياق العام الذي أينع فيه تأليف أرندت المبكر في شأن المد الشمولي، إذ أتى ذلك بعد اختمار فكرة وجود ظاهرة غير مسبوقة رشحت على سطح الحياة السياسية منذ خواتم القرن التاسع عشر. والملاحظ أن مفهوم المد الشمولي قد غدا أكثر حضورًا في الأدبيات السياسية بعيد صعود هتلر إلى سدة الحكم في ألمانيا، إذ ازدهرت الأدبيات السياسية المعادية للفاشية، ليس فقط في إيطاليا وألمانيا، بل وكذلك في فرنسا والولايات المتحدة الأمركية، وهما البلدان اللذان استقطبا أعدادًا غزيرة من الفارين من ذلك النظام[2]، كما هي الحال بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

يمكن القول إن العدة المنهجية التي اعتمدتها أرندت في تحليلها لظاهرة المد الشمولي كانت متعددة الروافد، من سياسية واقتصاد وعلم اجتماع وعلم النفس الاجتماعي، الأمر الذي أخرج مقاربتها في أحيان كثيرة من مسارها التاريخي الضيق. ذلك أن فهم ظاهرة على هذا القدر من الجدة يستلزم بيان كيفية تشكله التاريخي، وذلك من خلال رصد مختلف العناصر التي أسهمت في تشكله وتبلوره، وهي عناصر ذهبت فيلسوفتنا إلى الاعتقاد أنها خرجت من جوف الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية التي هيمنت خلال القرن التاسع عشر، إذ في أعماقها تمت تقوية نزعات إقصائية، من قبيل معاداة السامية والإمبريالية والمد القومي والنزعة العنصرية الحديثة ومجتمع الحشود. وهو ما يجعل مقاربتها لأصول الشمولية تحليلاً لتشكلها الحديث، خلافًا لمقاربة فيلسوف ككارل بوبر، والتي

---

(1) Ibid, p. 174.

(2) Enzo traverso, ***Le totalitarisme***, Paris, Seuil, 2001. p. 29.

راهنت على العودة إلى الأصول الفلسفية القديمة للهذه النـزعة[1]. كـل هـذه معطيات ستعجل بإنتاج نمط في الحكم غير مسبوق على حد تعبيرها. نقرأ لهـا في هذا المقام: "لا تتميز وسائل الهيمنة الشمولية بأنها كانت أكثر راديكالية فقط، بل إن النظام الشمولي هو الذي يختلف من حيث ماهيته عن غيره من أشكال القهـر السياسي التي نعرفها"[2]. إنه محو تام لكل أشكال الفعل السياسي والحرية في نهاية المطاف، لذلك لم يكن من باب الصدفة أن يكون تصاعد هـذا المـد في جملـة العلامات الفارقة على وجود أزمة سياسية تهمين على العالم الحديث في نظرها.

ثالثًا: في الحداثة ونقدها

لنقد الحداثة في الفكر الغربـي المعاصر تاريخ يؤسسه. ارتبطت الفكرة بمـا آلى إليه المشروع الحداثي من نتائج مفارقة لشعاراته الكبرى، التي تبدت، في عيون منتقدي الحداثة، في صورة حكايات وأكاذيب كبرى[3] أزفت سـاعة الـتخلص منها. كانت تلك دعوة حركت فلسفة نيتشه التي رامت تسليط الضـوء علـى مفارقات الحداثة الغربية وكشف أوهامها الكبرى، من عقلانية ونـزعة إنسـانية وغيرهما، معلنًا موت الإنسان والله كتعبير عن القيم العليا التي ظلت تحكم العقـل الغربـي. وفي الدرب عينها مضت مقاربة هيدجر في نقد الحداثة، التي أتـت في صورة أكثر حدة هذه المرة، معلنة أن الحداثة الغربية لم تكن إلا الميتافيزيقا الغربيـة وقد قامت على أساس الذاتية واستعقال الوجود، وكاشفًا عن المفارقـات الـتي يطرحها الوجود الحديث للإنسان، من اجتثاث من العالم وضياع لوجوده الأصيل

---

(1) ستنتبه أرندت، فيما بعد، إلى ضرورة التنقيب عن الأصول الفلسفية للنـزعة الشـمولية وخاصة في ما ألفته عن معنى السلطة والحرية، من خلال فتح جبهة سجال مـع أفلاطـون وأرسطو. غير أن كارل بوبر كان سباقًا إلى هذا الضرب من المقاربة. انظر؛ K. Popper, ***La société ouverte et ses ennemis***, Paris, Seuil, Tom. 1. 1979. p. 9.

(2) Ibid, p. 505.

(3) عبارة الحكايات الكبرى، التي تم تداولها في الفكر الفلسفي المعاصر، تشي بحدة خيبـة الأمل التي عاشها الوعي المعاصر بعد ما اعتبر فشلاً للمشروع الحـداثي مـن طـرف البعض.

وتهافت على المعلومة وانعدام للمعنى... الخ[1]. ثم تناسلت بعد ذلك الكتابات الفلسفية التي رامت تسليط الضوء على بعض مظاهر هذا الفشل الذي انتهى إليه المشروع الحداثي. من قبيل ما ألف في فرنسا، على سبيل المثال لا الحصر، من طرف فلاسفة الاختلاف؛ فوكو وليوطارد ودريدا.

في هذا السياق الفكري تحديدًا، نضجت فكرة نقد الحداثة في ذهن حنة أرندت. وقد أتى التعبير عن هذا الهم مبكرًا في متنها، أي منذ تحليلها لمنظومة النظام الشمولي، إذ رأت في تصاعد هذا المد مؤشرًا على مفارقة كبرى ظلت تسكن المشروع الحداثي منذ إرهاصاته الأولى، وخاصة عند تشكلها إبان القرن التاسع عشر. وقد وجدت في ظاهرة الشمولية مدخلاً للتنبيه إلى الأزمة السياسية التي يعيشها الإنسان الحديث، إذ تبدت فيها (الشمولية) كل مظاهر أفول الإنسان الفاعل والحرية السياسية، الأمر الذي حمل المرأة على تصنيف أزمة الأزمنة الحديث في خانة الأزمة السياسية[2].

بيد أن تدقيق النظر في معالم الأزمة السياسية الحديثة لم يتوقف عند تحليل المد الشمولي في فكر فيلسوفتنا، بل وجدناها تطرق موضوعها في كل ما ستؤلفه من أعمال لاحقة، بدءًا بكتابها **شرط الإنسان الحديث**، الذي اعتبر عن حق كتابًا في الفلسفة رغم إنكار صاحبته لهذه الحقيقة، ووصولاً إلى كتابها غير المكتمل حول حياة الروح. يجد الباحث في تضاعيف هذا المتن الغزير وعيًا قلقًا بالحاجة إلى وضع اليد على الخيط الناظم للأصول الفكرية والتاريخية لكل نزعة شمولية ممكنة؛ الأمر الذي يفسر لنا تحركها في أكثر من مستوى؛ من السياسة إلى الفلسفة، ومن التاريخ إلى الأدب والشعر والتحليل السوسيولوجي والنظرية الاقتصادية... الخ[3]،

---

(1) يجد القارئ في متن هيدجر تعددًا في المقامات التي تناول فيها هذا الفيلسوف نقد الحداثة، ومن بينها ما يلي:

*- ***Question 1-2***. Paris, Gallimard, 1968.

* - ***Quesqtion 3-4***. Paris, Gallimard,

*- ***Essais et conférences***, Paris, Gallimard,1954.

*- ***Chemins qui ne mènent nulle parts***, Paris, Gallimard. 1943.

(2) H. Arendt, ***La crise de la culture***, op. cit. p. 122.

(3) Ibid, p. 44.

إذ كانت ترمي إلى الكشف عن الأصول الذهنية الخفية للنزعة الشمولية التي تثوي وراء النظريات الكبرى الحاكمة للوعي الغربي.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن مقاربة أرندت لأزمة الحداثة مرت من درب تحديد أسس الحداثة أولاً، شأنها في ذلك شأن أستاذها هيدجر. بيد أنها لا تنظر إلى الحداثة بعيون قدرية، باعتبارها تجليًا من تجليات الوجود وحقبة من حقبه، بل بحسبانها نتيجة للفعل والحدث. إذ يتبين لنا، كما تقول أرندت، أن الأحداث هي التي تصنع التاريخ وليست القوى أو الأفكار"[1]. يعني هذا القول، وتوخيًا للدقة، أن تشخيص أرندت لتشكل الحداثة يركز هذه المرة على رصد الأحداث التأسيسية الكبرى التي تقف وراءه، والتي كان من نتائجها تبلور منظومات فكرية كبرى من قبيل الذاتية والعقلانية وغيرهما. وبغض النظر عن إمكانية إيقاع تهمة النزعة المادية على هذه المقاربة، فإن الثابت من موقف فيلسوفتنا هو بحثها عن المفارقات التي انتهت إليها تلك الأحداث.

أحداث ثلاثة كانت، في اعتقاد أرندت، وراء تشكل المشروع الحداثي الغربي: اكتشاف أمريكا، واختراع التلسكوب، والإصلاح الديني. قد تبدو هذه الأحداث على قدر من الأهمية من الناحية التاريخية، وقد سبق لبعض المؤرخين أن فطنوا إلى حساسية بعضها، والأثر العميق الذي خلفته في مسار التاريخ الإنساني. بيد أن تحليل الفيلسوفة الألمانية رام بيان ما كان من إسهام لهذه الأحداث في إحداث مفارقات، غير مسبوقة، في علاقة الإنسان بذاته وبالوجود عمومًا. فحدث اكتشاف القارة الجديدة، جاء كتعبير من طرف البحارة الرواد على توسيع العالم، غير أن نتائجه كانت عكسية تمامًا؛ إذ بوصول البحارة إلى أمريكا غدا من الممكن، وللمرة الأولى في نظرها، أن نَحُد الأرض ونحولها إلى خريطة نديرها في المختبرات العلمية، فكانت النتيجة تضييق الأرض بعد انهيار فرضية شساعتها وتحولها إلى مجرد قرية صغيرة. ويجب الاعتراف أن المرأة كانت جد دقيقة وهي ترصد المفارقات التي تناسلت من هذا المعطى في ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالعالم؛ إذ عبر حدث صناعة الطائرة عن رغبة الإنسان في الابتعاد عن الأرض والعالم، وكأنها المرة الأولى التي

(1) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 320.

يخبر فيها الإنسان تجربة الاجتثاث من عالمه، والانسلاخ عن مقولة أساسية من مقولات كينونته ووجده[1]. سيتبدى ذلك بوضوح في العلاقة الحديثة التي جمعت الإنسان بالعالم، إذ قامت على مقولة استهلاك العالم وتحويله إلى صيرورة لا تتوقف أبدًا، الأمر الذي أفقد الإنسان الحديث شعوره بواحد من أبرز شروط وجوده.

أما ثاني تلك الأحداث فيتجلى في اختراع التلسكوب. كان هذا الحدث وراء الاكتشافات العلمية الحديثة خاصة في مجال الفلك، إذ أسعف غاليليو بأدلة جديدة لتقديم دليل رياضي على فرضية دوران الأرض كما هو معلوم. ومن نتائجه المهمة في نظر فيلسوفتنا أنه أعلن عن انتصار، غير مسبوق، للحقائق الرياضية على غيرها من المعارف الحسية البسيطة، الأمر الذي عجل بمشروع ترييض الطبيعة الذي كان في جوهره نتيجة انتصار الإنسان الصانع، الذي صنع التلسكوب. وقد أدى ذلك إلى إدخال مقولة السيرورة في العلوم، الأمر الذي أحدث انقلابًا في فهمنا للوجود ولموقع الإنسان فيه؛ فلم يعد العالم مجالاً للاستمرار في الزمن بقدر ما غدا مظهرًا للتغير والسيرورة التي لا تتوقف مطلقًا، وذلك نظرًا للكم الهائل من الشك الذي ضخه هذا الحدث في علاقتنا بحقائق الحواس[2].

وثالث تلك الأحداثِ الإصلاحُ الديني. حمل المصلحون شعارات التجديد وراهنوا على إقامة علاقة جديدة بين الرب والعبد ما كان لها إلا أن تعيد ترتيب أوضاع المسيحية رأسًا، وهو ما ليس يخفى على كل من اهتموا بالموضوع. بيد أن نتائج الحديث كانت على قدر كبير من المفارقة هي الأخرى، إذ علاوة على ظهور فئة الغرباء في العالم الذين لا يملكون أرضًا ينتمون بها للعالم، وذلك بسبب مصادرة أملاك الكنيسة، فإن الإصلاح ذاك انتهى إلى عملية علمنة للعالم تساوقت بتصاعد الشك الديكارتي الذي قاد إلى هدم فرضية الاستمرار في العالم، وذلك بسبب هدم فكرة الخلود وإبدالها بفكرة تناهي الحياة الإنسانية، بحسبانها واحدة من دعامات الرؤية الدنيوية (=العَلمانية) للوجود. لا يهمنا هنا أن يكون ديكارت من المدافعين عن فكرة خلود الروح؛ لأن الأهم هو ما سينجم عن منهجه الشكي بعد

(1) H. Arendt, ***La condition de l'homme moderne***, op. cit. p. 327.

(2) Ibid, p. 338.

أن يتم تلقفه من طرف مشروع الإصلاح الديني وإعماله في بلورة فهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وما سيقود إليه من انتصار للإنسان الصانع في نظر فيلسوفتنا[1].

تلكم باختصار شديد، بعض من أبرز ملامح الأحداث التأسيسية للحداثة الغربية كما تصورتها حنة أرندت. نشدد مرة أخرى على ضرورة غض النظر عن الانتقادات التي قد تشهر في وجه فهم الفيلسوفة لهذه الأحداث من زاوية نظر تاريخية، أو تأريخية إن شئنا الدقة أكثر؛ لأن ما يهمها كما سبق الذكر هو النتائج الخطيرة التي هزت كيان وقواعد الشرط الإنساني بشكل جذري. وبيانه أن فقدان البعد السياسية من الحياة الإنسانية لم يكن محض صدفة، بل يمكن أن ننقب عن امتداداته التاريخية لنعثر عليها مثلاً في ظهور مجتمع الحشود في الإصلاح الديني، إذ صرنا أمام فئة، حتى لا نقول طبقة، لا تملك شرط الإنتماء للعالم الذي هو الملكية، الأمر الذي يفسر تحولها إلى حشود مشتغلة، إلى بهيمة شغل حسب التعبير الماركسي الشهير، أو إلى بهيمة ضالة حسب التوصيف الهيدجيري. كما لا يمكن فصل غياب الحس السياسي عن أفول مقولة العالم بسبب الضربات العنيفة التي وجهها له اكتشاف أمريكا وفقدان الأرض بريق شساعتها من جهة، وسقوط الكون في بعده اللامتناهي بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة من جهة ثانية. وقد زاد الطينة بلة تشكل المد الشمولي الذي عمق الهوة بين الإنسان ووجوده السياسي في العالم.

يحضر في توصيف أرندت للأزمنة الحديثة، ولأزمتها السياسية تحديدًا، قاموس فلسفي وسياسي ينهل من روافد فكرية متعددة؛ فهي أزمنة حالكة ومظلمة[2]، متصحرة[3]، فاقدة لكل معنى[4]، فقد فيه الوجود الإنساني دلالات وأبعاد شرطه السياسية ليسقط في دوامة الشغل والإنتاج والتناهي. لذلك يمكن القول إن فيلسوفتنا قدمت صورة حالكة عن مآل الإنسانية في الأزمنة المعاصرة. وظلت في

---

(1) Ibid, p. 398.
(2) H. Arendt, *Vies politiques*, op. cit. p. 12.
(3) H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?*op. cit. p. 173.
(4) H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op. cit. p. 352.

الآن ذاته متمسكة بالحاجة إلى إعادة التفكير في السياسة والوجود الإنساني بنبرة من الأمل، ظلت تقلق عتمة تلك الصورة الحالكة. فوجدناها تدعو إلى الحوار والتواصل، والحاجة إلى الاعتراف بالاختلاف والتعدد، بل وتجهد في أحيان كثيرة للتفكير في تأصيل مفهوم الصفح كضرورة لمجاوزة أزمة الصمت ولغة التصامم التي هيمنت على الراهن السياسي. وهنا تكمن قيمتها الفكرية تحديدًا في شجاعتها وجرأتها الفكرية إلى التشبث بالأمل في لحظة متصحرة أخذ فيها اليأس يدب في أوصال الجميع.

نلسن غودمان وصناعة العوالم

د. أم الزين بنشيخة المسكيني
جامعة تونس

"كلّ شيء هو في أفضل الأحوال في أفضل العوالم الممكنة".

ليبنتز

"إنّ العالم هو ما تصفه كل الصياغات الصحيحة".

نيلسن غودمان

"لقد فقد العالم قدرته على أن يصنع عالما".

جون لوك نانسي

"ما هو لغز في العالم، ليس كيف هو بل أنّه هو كائن".

فيتغنشتاين

تقديم

نحن والعالم: علاقة مشحونة بالرموز والمعاني والمعارك التاريخية. بالأديان والآلهة، بالملوك والرعايا، بالمؤامرات والضحايا، بالحبّ، بالفنّ، بالخوف، وبالدماء أيضًا. إنّنا كائنات تنتمي إلى **هذا** العالم **فقط**، ولا عالم وراءه أو بعده أو فوقه، مسلّمة صارت منذ قرنين من الزمن لا تحتاج بالنسبة إلى الإنسانية التي انخرطت في المشروع الحديث، إلى أيّ فلسفة كي تبرهن على صدقها. ورغم ذلك فإنّ هذه المسلّمة تخفي في طيّاها أكثر من نقاش فلسفي. فنحن لم نصبح أبناء هذا العالم

فقط إلا منذ كانط. وهذا العالم لم يصبح تاريخًا ذا قوانين دقيقة وتناقضات تحرّكه ومسار يحدّده إلا مع هيجل. والعالم لم يصبح حقلاً للتغيير الثوري إلا مع ماركس. لكنّ كل ذاك العالم الحالم قد انهار فجأة منذ حربيه العالميتين، وصار فجأة موضوعة إيكولوجيّة مهدّدة بالانقراض (مع جوناس)، وانهار المعنى فيه (كما شخّصه كل النقاد الجذريين للحداثة من نيتشه إلى أدرنو)، وصرنا نتحدّث عن نهاية العالم: بنهاية التاريخ والإنسان والله واليوطوبيا والكاتب والذات.. (فلاسفة الاختلاف: ليوتار، دريدا وفوكو، دولوز).

من العالم كأفضل العوالم الممكنة (ليبنتز)، إلى العالم كوهم جدلي (كانط)، إلى العالم كإرادة وتمثّل (شوبنهاور).. ومن رؤى العالم (هيدجر) إلى الألفة مع العالم (هيجل – غادامار) إلى كيفيّات لصناعة العوالم (غودمان)، إلى اللاعالم (جون لوك نانسي).. كلّها فلسفات للتفكير بالعالم والمساعدة على العيش فيه على نحو مشترك.

لكن وبالرغم من كل ما حدث من زلازل لفكرة العالم، فإنّنا لا زلنا نسكن عوالمنا أو نتحمّلها أو ندمّرها أو نصنعها بكيفيات مختلفة وعلى معان عدّة.

نعم ثمّة عالم كلّما صنعناه بشكل ما: حينما **نقول** أو حينما **نشير**. حينما نعبّر أو حينما نمثّل. حينما نكتب أو حينما نرسم. ثمّة دومًا عالم بصدد الصنع بين أيادينا. ليس ثمّة عوالم تسبقنا أو توجد بشكل جاهز سلفًا عن رموزنا وحروفنا، عن استعاراتنا وإدراكاتنا، عن رقصاتنا وعن أغانينا.. كلّما غنّينا صنعنا عالما وكلّما حكينا صنعنا عالما آخر. ليس ثمّة عالم واحد كي ينتهي وينتمي بنهايته العالم بشكل إسكاتولوجي ربّاني أو بشكل عدمي كلبي. نحن من نصنع العوالم، لكنّنا لا نصنع **أفضلها**، ولا نصنع ما هو **ممكن** من صنعها. **لقد انخرطت الإنسانية منذ شيغفارا في صنع ما هو مستحيل من العوالم.** ذلك يعني أنّ كُلّ ما ننجزه في حقل الرموز هو **عوالم واقعية** لا تستبدل العالم، بل تصنعه دومًا بكيفية مغايرة. هكذا تكلّم نلسن غودمان الفيلسوف والاستطيقي الأمريكي أحد أقطاب الفلسفة التحليلية، وأحد كبار المجدّدين في مجال فلسفة الفنّ المعاصرة. وهو في ذلك يحرّر فكرة العالم من كل تصور إسكاتولوجي أو طوباوي لها، ومن كلّ رؤية دغمائية أو محافظة تعتقد في عالم وحيد وفي شكل واحد من سكنى العالم.

نيلسن غودمان (1906-1998) هو فيلسوف وعالم منطق وبائع آثار فنية أمريكي، وهو تلميذ لأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية رودولف كارناب، وهو صديق لكواين وأستاذ لنعوم شومسكي. عُرف بنظريته حول الاستقراء وله في ذلك برهان معروف بـ"مفارقة الاستقراء". عُرف غودمان أيضًا بأنّه أحد أقطاب الاستطيقا التحليلية إلى جانب دانتو خاصّة. ويُعتبر كتابه المعنون "لغات الفنّ" بمثابة نظريته في الجماليات أي في الأنساق الرمزية. وقد تأثّر في ذلك بأرنست كاسيرر صاحب فلسفة الأشكال الرمزية، بوصفها مفتاحًا لفهم كل علوم الروح أي كل التجربة الإنسانية.

والفلسفة التحليلية التي إليها ينتمي غودمان هي حركة فلسفية تأسّست على المنطق الجديد المعاصر التي قامت على أعمال غوتليب فراغو وبرتراند رسل في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهي حركة فلسفية تعتمد على تحليل منطقي للغة من أجل الكشف عن الأخطاء أو المغالطات الخفيّة في أشكال التعقّل والبرهنة. ومن أهمّ أقطابها بعد فراغو ورسّل، كارناب وفيتغنشتاين. وقد اتّسعت هذه الفلسفة فيما بعد كي تشمل حقل الفعل البشري ونظرية اللعب (فيتغنشتاين) والفلسفة السياسية (جون رولس) والجماليات (أرتور دانتو ونيلسن غودمان).

لقد كتب غودمان معرّفًا بمشروعه الفلسفي قائلاً: "إنّ الهدف الأساسي لمشروعي هو بيان أنّ الخطاب، حتى حينما يعالج ماهيات ممكنة، لا يحتاج البتّة إلى اختراق حدود العالم الواقعي. إنّ ما نخلط بينه وبين العالم الواقعي ليس سوى وصف جزئيّ له. وإنّ ما نأخذه على أنّه عوالم ممكنة ليس سوى أوصاف حقيقية تمامًا، منطوقة في عبارات أخرى. إنّنا نفكّر بالعالم الواقعي كما لو كان أحد العوالم الممكنة. علينا أن نقلب تصوّرنا للعالم؛ لأنّ كل العوالم الممكنة هي جزء من العالم الواقعي"(1).

لا شيء ممكن فقط. ولا شيء مستحيل أبدًا. بين الواقع والخيال ثمّة سبل عديدة للرواح والمجيء. كلّ شيء يحدث إنّما يحدث في الواقع. حتّى تخيلاتنا

---

(1) Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecasts*, cité par Jean Pierre Cometti, le Philosophe et Poule de Kircher, chap.II.

الأكثر خيالية إنّما نصنعها كي تصير كتلة من عالم واقعي. كيف نصنع هذه العوالم؟ أليس الواقع موجودًا سلفًا قبل صُنعنا له بما هو أمر واقع؟ وفي أيّ معنى توجد عوالم متعدّدة؟ وما العلاقة بين عوالم التخييل وعالم الواقع؟ هذه أهمّ الإشكالات التي يسعى هذا المقال أن يشتغل عليها وفق أربعة لحظات: ننطلق فيها بداية برصد أهمّ أطروحات كتاب غودمان **كيفيات في صناعة العوالم**، كي نقف ثانيًا عند مقاييس نجاح كيفيات صنعنا لعالم ما، كي نمرّ ثالثًا إلى تحديد منزلة الفنّ داخل فلسفة العوالم الواقعية، من أجل الانتهاء في عنصر نقدي أخير إلى اختبار أطروحات غودمان من وجهة نظر معاصريه.

1- في كيفيات صناعة العوالم:

هو عنوان كتاب غودمان نُشر سنة 1978 وتُرجم إلى الفرنسية سنة 1992. هذا الكتاب ضمّنه غودمان أهمّ أطروحاته الفلسفية والجمالية. وقد أراده كتابًا ينتمي إلى تيّار كامل في الفلسفة الحديثة، "انطلق مع كانط حينما استبدل بنية العالم ببنية الفكر، واستأنفها كارل لوفيس حينما استبدل بنية الفكر ببنية المفاهيم، ويستمرّ إلى الآن مع استبدال بنية المفاهيم ببنية مختلف الأنساق الرمزية في العلوم وفي الفلسفة وفي الفنون وفي الإدراك واللغة اليومية. وهي حركة تنطلق من حقيقة واحدة وعالم جاهز وموجود إلى مختلف الصياغات الصحيحة، التي تكون أحيانًا في صراع، أو إلى مختلف العوالم بصدد البناء"[1].

هكذا يؤرّخ غودمان لمشروعه عن مفهوم العالم: إنّه يختار الانتماء إلى الخطّ الذي دشّنه كانط، باكتشافه أنّ العالم هو جملة المفاهيم التي تبنيها الذات عنه، ولا وجود لأي عالم في ذاته بمعزل عن التصورات التي نبنيها عنه. وهو تصوّر سيقع استئنافه خاصّة مع أرنست كاسيرر الذي استبدل مفاهيم كانط بالأشكال الرمزية التي لا يسبقها أي عالم، ولا يفلت منها أيّ شكل من العالم. أمّا غودمان فسيجذّر هذا التصوّر ويجري عليه نقلة نوعية، فيحوّلنا من العالم الواحد إلى صياغات

(1) Nelson Goodman, *Manière de faire des mondes*, Paris, Gallimard, 1992, p. 13.

وأوصاف ورسومات متعدّدة، وعوالم هي دومًا بصدد الصنع في كل ما نقول وفي كلّ ما لا نقول. في المعاني الحرفية وفي المعاني المجازية. ههنا نجد أنفسنا وجهًا لوجه مع نـزعة جديدة تتلاءم مع إعادة تنضيد للفلسفة نفسها بإعادة تصـورها مـن جديد. هذه النـزعة الفلسفية يسمّيها غودمان "النسبية الجذرية التي قد تؤدي إلى شيء شبيه باللاواقعية"[1].

في أيّ معنى نفهم هذه النسبية الجذرية التي توشك أن تصـير "لا واقعيـة"؟ كيف نفهم أن ليس ثمّة عالم واحد بل عوالم عديدة؟

ينطلق غودمان من أطروحة لكاسيرر، مفادها أنّ "عوالم لا عدّ لها صُـنعت انطلاقًا من لا شيء باستعمال الرموز"[2]. ومن أجل فهم مدى استفادة غودمـان من كاسيرر، نتوقّف قليلاً عند فيلسوف نظرية الوظيفة الرمزية؛ إذ يُعتبر الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر (1874 - 1945) هو من اكتشف بعد همبولدت وظيفـة جديدة للغة، بحيث لم تعد اللغة معه وسيلة في خدمة التفكير، بل صارت هي ما به يكون إنتاج المعنى ممكنًا. وقد استفاد كاسيرر من ليبنتز فكرة الشكل الرمزي للغة ومن كانط البعد الترنسندنتالي للوعي بما هو شرط إمكان المعرفة، وذلك من أجل أطروحة جامعة: أنّ الأشكال الرمزية تعيّن دلالة نشاط أصلي لا يمكن أن يصـدر إلا عن فكر إنساني. وأنّ الواقع بالتالي لا يوجد بشكل جاهز سابق عن الأشكال الرمزية. وهذه الأشكال الرمزية هي العلم والدين والفنّ والأسطورة وكل حقـول الثقافة الإنسانية. غير أنّ هذه الأشكال الرمزية ليست انعكاسًا لواقع موجود على نحو مستقلّ عنها. بل إنّ الواقع نفسه لا يمكن أن يصـير معقـولاً إلا في شـكل رمزي. وتساهم هذه الأشكال الرمزية لدى كاسيرر في بناء عالم مشترك[3].

في كتابه **رسالة في الإنسان** (بتاريخ 1944) يعتبر كاسيرر الإنسان "حيوانًـا رامزًا"؛ لكونه يتميّز عن الحيوان بكونه يمتلك القدرة على إنتاج عوالم رمزية عـبر اللغة والأسطورة والفن والدين، وكلّها تفتح أمام علوم الروح دربًا جديدًا. مـع

---

(1) Ibid, p. 12.
(2) Ibid, p. 15.
(3) Voir: E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1976.

العلم أنّ كاسيرر لا يقصد من "كلمة رمز المعنى الضيّق لانفتاح علامة ما على ما هو عجيب أو مقدّس، وإنّما يتعلّق الأمر، وبكل بساطة، بالمعنى الواسع لتشكيل الإنسان للفوضى الصمّاء وغير المتميّزة للانفعالات الحسّية، وذلك عبر عملية موضعة بطيئة، حيث يتكوّن الأنا والعالم بشكل متبادل، مانحة بذلك تحرّر الإنسان إزاء القوانين الطبيعية"[1].

يعترف إذن غودمان بأنّه قد استلهم أهمّ مفاهيمه من كاسيرر أي: "تعدّد العوالم وخداع المظاهر المعطاة والقدرة الخلاقة على الفهم وتعدّد الرموز.."[2]. لكنّ همّ غودمان ليس الدفاع عن أطروحات كاسيرر، بل محاولة سبر أغوار الأسئلة التالية: "في أيّ معنى تحديدًا ثمّة الكثير من العوالم؟ ما الذي يميّز عوالم أصيلة عن عوالم مصطنعة؟ ممّ تُصنع العوالم؟"[3].

ويصرّح غودمان عن اختلاف مشروعه عن مشروع كاسيرر قائلاً: "إنّ كاسيرر قد أنجز بحثه بالاشتغال على الكيفية التي تنمو وفقها الأسطورة والدين واللغة والفنّ والعلم في تقاطع الثقافات المختلفة. أمّا مقاربتي فتتمثّل بالأحرى في دراسة تحليلية حول أنماط ووظائف الرموز والأنساق الرمزية، ولا ينبغي في أيّ حالة أن ننتظر نتيجة واحدة، فأكوان العوالم وكذلك العوالم نفسها، يمكن أن تُبنى بكيفيات مختلفة"[4].

إنّ العالم ليس مخلوقًا وليس واحدًا ولا يعاني من الوحدة بأيّ شكل. مضى الزمان الذي نسكن فيها عالما- آية على حكمة الآلهة، وجاء زمان يصنع فيه البشر عوالم متعدّدة بطرائق متعدّدة. نحن نشكو من كثرة العوالم لا من انهيار العالم أو نهايته.

إنّ عوالم غودمان كثيرة لكنّها ليست ممكنة فحسب، بل هي عوالم واقعية تمامًا، بحيث لا يتعلّق الأمر لديه بعوالم تستبدل العالم الواقعي على جهة الحلم أو التعويض،

---

(1) E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.
- Muriel Van Vilet, *Ernest Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes.2010, www, PUF - Editions.Fr., p. 2

(2) Nelson Goodman, *Manières de faire des Mondes*, op. cit., p. 15.

(3) Ibid, p. 16.

(4) Ibid, p. 21.

بل بتعدّد العوالم الواقعية. ما المقصود إذن بتعدّد العوالم الواقعية؟ وكيف يمكن الجمع في حياة واحدة بين عوالم متعدّدة؟ من أجل معالجة هذه القضيّة يتوقّف بنا غودمان عند عبارات "واقعي" و"لا واقعي" و"تخييلي وممكن". ينطلق من قضيّتين متناقضتين:

- "إنّ الشمس في حالة حركة دائمة".
- "إنّ الشمس لا تتحرّك أبدًا".

والسؤال الذي يؤرقه في هذه الحالة هو التالي: هل نقول إنّ القضيّتين صحيحتان في عالمين مختلفين؟ وأنّ ثمّة من العوالم إذن بقدر ما ثمّة من الحقائق المتناقضة؟ أم نقول إنّنا أمام سلسلتين من الكلمات تملك كلّ منهما قيمة الحقيقة الخاصّة بها، وإنّهما بالتالي قضيّتان صحيحتان في عالم واحد، لكن بالنظر إلى إطارين مرجعيين مختلفين؟ كلّ المسألة إذن تبدو متعلّقة بالإحالة المرجعية الخاصّة بكل سلسلة من الكلمات. ليس ثمّة قول أو رمز خارج إطار مرجعي يحيله على نسق خاصّ في وصف الواقع. وذلك يعني تحديدًا أنّنا دومًا إزاء طرائق في الوصف، ونحن دومًا مرتبطون بهكذا طرائق، ولا يمكن لأيّ عالم أن يوجد خارج طرائقنا في وصفنا له. بل إنّ في الأمر نسبية جذرية وريبيّة إمبيرية واقعية إلى حدّ كبير: ما يقصده غودمان هو التالي: "أنّ عالمنا، في الحقيقة، إنّما يتمثّل في هذه الكيفيات (في وصف العالم) أكثر من كونه يتمثّل في عالم أو في عوالم"(1). لكن فيم تكمن هذه الكيفيات في وصف العوالم؟ إنّ الأمر يتعلّق بتنوّع وتعدّد **الصياغات** والرؤى التي تمنحها لنا علومنا المتعددة وأعمال الرسّامين والروائيين، وكل حدوساتنا وإدراكاتنا وتجاربنا الرمزية على وجه العموم. إنّنا نصنع عوالم متعدّدة وفق كيفيات رمزية، تشمل العلوم والفنون على وجه الدقّة. فكلّ الأشكال الرمزية تملك إطارًا مرجعيًّا وتُعتبر صياغة لعالم ما. بل أكثر من ذلك فحتى الصياغات التي نلفظها أو نضعها جانبًا باعتبارها صياغات وهمية أو خاطئة أو زائفة، إنّما تبقى فيها أبعاد مغايرة وأشكال من التنافر التي تنتمي إلى عالم ما. يقول غودمان: "يمكننا اعتبار كل الأوصاف الصحيحة للعالم، رسوماته وإدراكاته والطرائق التي وفقها يكون ثمّة عالم أو صياغاته فحسب، كما لو كانت عوالمنا"(2).

---

(1) Nelson Goodman, *Manières de faire des Mondes*, op. cit., p. 17.

(2) Ibid, p. 19.

كيفيات في صناعة عوالم تعني تحديدًا كل الصياغات الصحيحة التي تصنعها الأنساق الرمزية فتصنع بذلك عوالم متعدّدة. وفي الحقيقة يميّز غودمان بين نوعين من **الصياغة**[1]، أي بين نوعين من كيفيات صناعة العوالم: **الصياغة الحرفية**، أي اللفظية المتعلّقة بتعيين الدلالة، وهو ما نجده في كلّ ما تنتج العلوم، و**الصياغة التمثيلية** وهو ما يتجلى في الصور والوسائل التشكيلية وفي كل ما هو غير لفظي. والسؤال الذي يشغل غودمان حينئذ هو التالي: كيف نميز بين صياغة صحيحة وصياغة غير صحيحة للعالم؟ وهو إحراج مقلق طالما أنّنا "لا يمكننا أن نختبر صياغة ما بمقارنتها بعالم لم يقع وصفه أو رسمه أو إدراكه"[2]. إنّ العالم لدى غودمان هو ما تصفه لنا كل الصياغات الصحيحة التي صمّمناها حوله. ورغم ذلك ليست ثمّة صياغة خاطئة تمامًا في معنى أنّها لا تصنع عالما. ذلك أنّ العالم المحروم من هذه الصياغات الصحيحة لا يحتاج إلى أن يقع نفيه أو الالقاء به عرض العدم، سيبقى عالما دومًا بالنسبة إلى كلّ محبّيه. وفي أفسد حال من أحواله، سيبقى هذا العالم "عالما ضائعًا بشكل جيّد"[3].

ليس ثمّة عوالم في ذاتها. ثمّة فقط صياغات مختلفة للعالم لا تقتضي بأيّ شكل أن تُختزل في أساس واحد. إنّ من يؤمن بالتعدّدية بالنسبة إلى غودمان ليس خصمًا للعلم، بل هو فقط خصم لكل "من هو مادّي أو فيزيائي يؤمن بعالم واحد". ما ينادي به غودمان في إطار نزعة تعدّدية نسبية وإمبيرية هو ضرورة القبول بصياغات مختلفة للعالم. ذلك لا يعني أنّنا حينما نقبل بصياغات للعالم مغايرة لصياغة العلم الفيزيائي، إنّما نسقط بذلك في فهم منقوص من جهة الصدق والصرامة. المطلوب هو إذن فقط أن نقبل بمقاييس مختلفة أقلّ اقتضاء ممّا عليه العلوم، وذلك من أجل الانفتاح على كيفيات أخرى من صناعة العالم نجدها ضمن الصياغات التشكيلية والأدبية والتمثيلية عمومًا.

كيف يمكننا أن نصنع عوالم متعدّدة؟ وهل ثمّة عوالم تُصنع من لاشيء؟ إجابة غودمان أن ليس ثمّة عوالم تُصنع من لا شيء، كما أسطورة الخلق من عدم. بل

(1) Version.
(2) Ibid, p. 19.
(3) Ibid.

ليس ثمّة عدم في أيّ مكان. إنّنا نصنع دومًا عالما ما انطلاقًا من عوالم أخرى هي بحوزتنا. فأن نصنع معناه دومًا أن نعيد الصنع. لقد تحرّر العقل البشري منذ زمن من الأمل الزائف في تأسيس مطلق لعالم واحد، وبذلك تبخّرت فكرة العالم نفسه بما هي فكرة ميتافيزيقية، تحتاج إلى ضامن أنطولوجي من أجل أن يقع استبدالها بعوالم لا تعدو أن تكون صياغات، أي أوصاف ورسومات وكلمات ومجازات. إنّ **عوالمنا هي عوالم استعارات**، لذلك "يمكن أن يكون لدينا كلمات دون أن يكون لدينا عالم، لكن ليس ثمّة عالم دون كلمات أو رموز أخرى"[1].

إنّ الحديث عن كيفيات صناعة العوالم لا يعني أنّنا بصدد إنجاز دين جديد "يعلّم الآلهة أو البشر" كيفية صناعة العالم، بل إنّ غودمان يكتفي فقط في إطار نزعته النسبية والريبية الجذرية، باقتراح جملة من الإجراءات التي وفقها نصمّم عوالم مغايرة عبر الكلمات والرموز والمعادلات والحقائق، وكل التوصيفات والرسومات والصور التشكيلية والتمثيلية والتجريدية معًا. ومن كيفيات صناعة العوالم يحدّد غودمان الطرائق التالية:

أوّلاً: **التركيب والتفكيك**[2] وهي عملية تقع انطلاقًا من الأسماء والمحمولات والحركات والصور، كأن تقع تسمية جملة من الأحداث تحت راية اسم واحد (موضوع أو شخص..)، أو عبر تبديلات استعارية. بحيث إنّ عوالمنا هي دومًا ما نسمّيه أو نصفه أو نشير إليه نحن أنفسنا. يقول غودمان: "إنّ تناسق الطبيعة الذي يبهرنا أو عدم انتظامها الذي نحتجّ عليه ينتميان كلاهما إلى عالم واحد نصنعه نحن أنفسنا"[3].

ثانيًا: **التوازن**[4] وهنا يحيلنا غودمان على وظيفة الآثار الفنية التي لا تكمن لديه في أن تسمّي أو أن تصف فحسب كما الكلمات في خطاب مغاير، بل هي "تجسيدات للأجناس المناسبة". إنّ قصيدة ما لا تذكر أيّ كلمة تعبّر عن الحزن ولا تحيل على أيّ شخص حزين، يمكنها بواسطة الكيفية الخاصّة بلغتها أن تعبّر بشكل

---

(1) Ibid, p. 22.
(2) Composition et décomposition.
(3) Ibid, p. 27.
(4) Pondération.

حادّ وموجع عن الحزن. إنّ لوحة تُرسم باللون الرمادي تعبّر هي الأخرى عن الحزن دون أن تسمّيه عبر الكلمات. ههنا نصنع عالما وفق عمليّة **التمثيل**[1] أو **التعبير**، وهي تصنع التوازن بمعنى تتقن تجسيد **جنس وجيه**[2] ومناسب وملائم لشعور ما. تلك أيضًا كيفية من كيفيات صنع العوالم.

ثالثًا: **التنضيد**[3] وفيه يشدّد غودمان على أنّ "لا شيء يتحرّك أو يسكن إلا بالرجوع إلى إطار مرجعي"[4]. وهنا يعني التنضيد الرجوع دومًا إلى نسق البناء الخاصّ بعالم محدّد. فنحن لم نبن معارفنا العلمية حول العالم إلا عبر أنساق وتجميعات لإدراكات مناسبة. وكما أنّ طبيعة الأشكال تتغيّر وفق أنماط الهندسات التي تنتمي إليها كل مرّة، فإنّ إدراكاتنا تتغيّر بحسب أنماط التنضيد أي التنظيمات الرمزية لها.

ثالثًا: **الطرح والإضافة**[5]: وهنا يتعلّق الأمر بجملة التقطيعات الحادّة التي نجريها من أجل أن نصنع عالما من عالم آخر، وذلك من أجل استبدال موادّ قديمة بأخرى جديدة. إنّ ما نتعلّمه هو فقط قطع ذات دلالة في حين أنّ قدرتنا على أن يفلت منّا الكثير من المعاني والأشياء، وأن تمرّ في صمت، هي قدرة لا محدودة.

رابعًا: **التشويه**[6] كما يحدث في فنّ الكاريكاتور الذي يستعمل المبالغة في تشويه ما يحدث كي يصنع عالما. تلك هي أهمّ الكيفيات التي نصنع منها عوالمنا، لكنّها ليست كل الكيفيات بإطلاق، ولا هي بالإمكانيات الوحيدة والنهائية. كل إنسانية تصنع عوالمها بالطرائق التي بحوزتها، فعالم الاسكيمو ليس هو عالم أمريكا وطريقة بيكاسو في رسم "وصيفات فيلاسكاز" (1957) ليست هي طريقة فيلاسكاز في رسمها (1656). ثمّة حرية جذرية في كيفيات صنع العوالم، وثمّة عمليات متنوعة ولا متناهية في تجسيده عبر التقسيم والتركيب والتنضيد والإفراغ

---

(1) Exemplification.
(2) Genre pertinent.
(3) Agencement.
(4) Ibid, p. 30.
(5) Suppréssion et Supplémentation.
(6) Déformation.

والملء والاعوجاج والتشويه، وتجسيد ما هو مناسب لتوازن عالم ما. لكنّ شيئًا ما بقي منقوصًا: متى ننجح في صنع عوالم؟ وهل ثمّة كيفيات صناعة للعوالم فاشلة؟ وهل يصنع الفشل عالما؟ ما هي مقاييس نجاحنا في صنع عالم ما؟

2 - هل ثمّة عوالم حقيقية وعوالم خاطئة؟

هنا يتطرّق غودمان إلى مسألة الحقيقة. إنّ في الأمر إحراجًا يمكن صياغته كما يلي: هل يمكن أن نعرّف الحقيقة أو نختبر مدى صحّة عالم ما من خلال المقياس التقليدي، أي مقياس التطابق مع العالم؟ هنا يجري غودمان تحويلاً ريبيا على مفهوم الحقيقة، فيحرّرها من التعريف التقليدي لها بوصفها **تطابقًا**[1]. لكنّه لا يتبنى أي تعريف آخر معاصر من جنس التعريف الهيدغري والتأويلي بعامّة، حول الحقيقة بما هي آليتيا، أي كشف لما هو محجوب. يقول غودمان في هذا الصدد ما يلي: "**إنّ الحقيقة لا يمكن أن تُعرّف أو تُختبر** من خلال تطابقها مع "العالم"، ذلك أنّ الحقائق لا تختلف فقط وفقًا للعوالم، لكنّ الجميع يعترف أنّ طبيعة الاتفاق بين صياغة وعالم منفصل عنها هي طبيعة غامضة."[2]. يتعلّق الأمر بمفهوم نسبي للحقيقة، يحرّرها من كل نزعة دغمائية تعتقد أنّ الحقيقة هي حقيقية دومًا وبإطلاق، وقادرة على التوافق مع كل عالم واحد. انطلاقًا من هذه النزعة النسبية الجذرية يقع الحدّ من عجرفة التصور الدغمائي للحقيقة. **يحدث للحقيقة ألا تناسب عالما ما، ويحدث لها ألا تكون حقيقية في كل الحالات**. ذلك أنّها "لم تعد حاكمًا متجبّرًا وصارمًا، بل صارت خادمة طيّعة خدُومًا"[3].

وتبعًا لذلك يمكن لمنطوقات حرفية خاطئة أن تكون صحيحة على المستوى المجازي. فعوالمنا تُصنع ممّا يقال حرفيًّا وممّا يُقال استعاريًّا، ممّا لا يقال بل يعبّر ويمثّل ويشير. فما يُقال لفظيًّا يمكن أن يكون إمّا حرفيًّا أو مجازيًّا، وما لا يُقال لفظيًّا يمكن أن يكون تمثيليًّا. كل العلوم تنتمي إلى ما يُقال على جهة اللفظ، فتكون

(1) Adéquation.
(2) Ibid, p. 36.
(3) Ibid, p. 37.

حقائقها إمّا حرفية أو استعارية. ثمة الكثير من الاستعارات في العلوم. أمّا ما لا يُقال فيمكن أن يقع تمثيله عبر الفنون. ويترتّب عن ذلك نتيجتان: الأولى: أنّ الحقيقة ليست حكرًا على العلوم. أمّا الثانية فهي: **أنّ مسألة الحقيقة في الصياغات غير اللفظية لا قيمة لها بتاتًا**. ليس بوسعنا حينئذ أن نتحدّث عن لوحة أو صورة أو قصيدة أو فيلم أو رقصة في لغة الصحيح والخاطئ. ثمّة من اللوحات خاصة التجريدية منها ما لا تقول أيّ شيء ولا تعيّن أيّ دلالة، بل تكتفي فقط بأن تشير أو تظهر شيئًا ما. ذاك الإظهار وتلك الاشارة هي كيفية من كيفيات صناعة عالم ما. وهنا علينا أن ننبّه إلى أنّ غودمان إنما يفعّل هنا تمييزًا افترعه أحد أقطاب الفلسفة التحليلية فيتغنشتاين بين ما يُقال وما لا يُقال. أي بين ما يُقال في لغة العلم وما لا يُقال في لغة العلم، أي "ما ينبغي إسكاته". وهنا نورد نصًّا لفيتغنشتاين في رسالة إلى برتراند رسل (بتاريخ 19-08- 1919): "إنّ جوهر الأمر يكمن في النظرية المتعلّقة بما يمكن أن يُقال بواسطة القضايا -أي بواسطة اللغة (وطبعًا بما يمكن أن يُفكّر فيه)، وما لا يمكن التعبير عنه بمساعدة القضايا، بل يُمكن أن يُشار إليه فحسب. ذلكم هو على ما أعتقد المشكل الجوهري في الفلسفة"[1].

لكنّ غودمان يتجاوز هذا القرار الفلسفي التحليلي المعروف لدى فيتغنشتاين الأوّل، من أجل الانفتاح على ما لا يُقال، أي ما يقع التعبير عنه داخل الآثار الفنية. إنّ ما لا يُقال في لغة القضايا العلمية يمكن أن يُقال في لغة أخرى هي **لغات الفنّ**. وبدلاً من الحديث عن الفنّ في لغة الصواب والخطأ، علينا الحديث عنها في لغة يسمّيها غودمان بلغة **التصحيح**. وعليه فإنّ مطلب الحقيقة، كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، يبدو قاعدة هجينة ومعطّلة لكل من يصنع عالما. ثمّة في الأمر مفارقة ذات وجهين: حين نطلب "كل الحقيقة" فانّ مطلبنا ذاك يبدو واسعًا وكبيرًا ومشحونًا بالتفاهات. أمّا حين نطلب "الحقيقة وحدها" فهذا قليل؛ لأنّ ثمّة ما هو أكثر منها وما يتجاوزها. **إنّ الحقيقة وحدها غير كافية لصناعة عالم.**

(1) فيتغنشتاين، "دروس في الجماليات"، ترجمة فتحي المسكيني، ضمن **إطلالات على الجماليات بالعالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، قرطاج 2010، ص 235.

وهو ما يجعل غودمان يكتب ما يلي: "إنّ الحقيقة تكون في الغالب غير قابلة للتطبيق. وهي نادرًا ما تكون كافية. وعليها أحيانًا أن تترك المجال لمقاييس تزاحمها"[1].

3 - متى يكون ثمّة فنّ؟

هو سؤال يطرحه غودمان ويشتغل عليه ضمن كتابه **كيفيات في صنع العوالم**. يتعلّق الأمر بالأهمية القصوى التي يوليها غودمان إلى عوالم التخييل بعامّة، أي كل الفنون من شعر ورقص وموسيقى ورسم وأدب.. وكل الفنون التي يقع تصميمها عبر وسائل غير تعيينية، أي غير لفظية، وهي كيفيات تقوم على التمثيل، أي اعتبار الفنّ تجسيدًا لعيّنة من عالم بصدد الصنع. هذه الفنون تستعمل الأصوات والحركات والرموز التي تنتمي إلى أنساق غير ألسنية. وبالنسبة إلى غودمان تمثّل هذه الكيفيات التخييلية في صنع عوالم مركز اهتمامه الخاصّ.

يكتب غودمان متحدّثا عن الفنون ما يلي: "إنّي أهتمّ هنا بتلك الكيفيات في صنع العالم وبتلك الصياغات. فالأطروحة الأساسية لهذا الكتاب هي أنّ الفنون، وذلك بشكل لا يقلّ جدّية عن العلوم، ينبغي اعتبارها أنماطًا من الاكتشاف والخلق وتوسيع المعرفة في المعنى الواسع لنموّ الفهم، وأنّ فلسفة الفنّ ينبغي اعتبارها بما هي جزء لا يتجزّأ من الميتافيزيقا والابستمولوجيا"[2]. في هذا النصّ ثمّة قرار فلسفي مهمّ جدًّا يقضي باعتبار الفنون حقلاً معرفيًّا لا يقلّ صدقية وأهمية وقدرة على صنع عوالمنا عن العلم نفسه. الفنّ أيضًا يعرف ويمكن أن يكون جزءًا من الميتافزيقا أو من الابستمولوجيا. ليس الفنّ منطقة محرومة من الحقيقة ولا هو حقل المتعة بلا مفهوم كما ذهب إلى ذلك كانط في كتاب **نقد ملكة الحكم**[3]. وليس الفنّ أيضًا حقل الأحلام الكاذبة "كيلا نموت من الحقيقة" كما حدّثنا نيتشه الأوّل في **كتاب الفيلسوف** ذات مرّة.

---

(1) Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes*, op. cit., p. 152.

(2) Nelson Goodman, op. cit., p. 146.

(3) Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985, t.II, p. 978.

متى يكون ثمّة فنّ؟ هذا السؤال يجعلنا نقف عند إحراجات محبطة ومخيّبة للآمال: ما هو الفنّ؟ وهل ثمّة فنّ خالص؟ وما المسافة التي تفصل الفنّ عن اللا-فنّ؟ من أجل الخروج من هذه المآزق الفلسفية يقترح غودمان تطبيق نظرية الرموز، من أجل تحديد متى يكون ثمّة فنّ ومتى لا يكون. وهنا نجد أنفسنا أمام المكسب الأساسي لفلسفة الفنّ لدى غودمان. ثمّة فنّ طالما ثمّة رمز أو بعد رمزي، أي طالما ثمّة إحالة على مرجع. ما المقصود بهذه الفكرة؟ يجيب غودمان: "إنّ كلّ أثر تمثيلي هو رمز. إنّ فنّا بلا رموز هو فنّ يتوقّف عند حدود الفنّ بلا موضوع"[1]. وذلك معناه أنّ الفنّ يشتغل عبر التمثيل، وأنّ التمثيل هو دومًا إحالة مرجعية أي هو رمز. إنّ ما يراهن عليه غودمان هو إذن ما يلي: أنّ كلّ عملية عزل للفنّ عمّا يرمز إليه أو المرجع الذي يحيل عليه، أي إنّ كل حديث عن فنّ خالص -بمعزل عن كل مرجع خارجي- بمعنى فنّ مغلق على بنيته الداخلية، هو حديث لا يتناغم إلا مع "فكر يميني"، ولا يعد إلا بحرمان الفنّ من أبعاده العميقة الخاصة بالتأويل. كلّ الآثار الفنية التمثيلية منها والتجريدية، حتى تلك التي لا تمثّل شيئًا ولا تعبّر عن أيّ شيء، بوسعها أن ترمز إلى شعور ما أو عاطفة أو فكرة. إنّ غودمان يشدّد هنا على **البعد الرمزي للفنّ**، فالفنّ يبقى دومًا رمزًا حتى لو اقتصر فقط على خصائص شكلية كاللون والنسيج والصوت.. إنّ أثرًا فنّيًا ما هو دومًا عيّنة على عالم بصدد الصنع، أي هو عيّنة على إحالة مرجعية لعالم واقعي. وتدعيمًا للقيمة الرمزية للفنّ بما هي مقياس كل فنّ. يكتب غودمان ما يلي: "إنّ من يبحث عن فنّ بلا رموز لن يجد أيّ فنّ لو أخذنا بعين الاعتبار كل الكيفيات التي ترمز وفقها الآثار الفنّية. **نعم** لفنّ بلا تمثيل أو بلا تعبير أو بلا تمثّل. **لا** لفنّ لا يفعل أيّا منها"[2]. إنّ الآثار الفنية يمكنها أن تكون **أمثلة** في معنى أن تجلب الانتباه نحو أمر ما وقع إهماله، كبعض الألوان أو بعض المشاعر أو بعض الأشكال.

إنّ أشدّ ما يحرج غودمان هو إذن السؤال الذي أنهك كل المحاولات الاستطيقية الحديثة: "ما هو الفنّ؟". سؤال وقع الخلط أحيانًا بينه وبين "ما هو الفنّ الراقي؟". ذلك أنّه يمكن لحجر ما عُثر عليه على قارعة الطريق ووقع عرضه في

---

(1) Ibid, p. 89.

(2) Ibid, p. 99.

المتحف أن يصير فنًّا. ويمكن لواجهة سيّارة بها عطب أن تُعرض أيضًا في معرض فنّي على أنّها أثر فنّي. فلو كانت هذه الأشياء آثارًا فنّية، هل يمكن لكلّ أحجار الطريق ولكل الأشياء المعطوبة حينئذ أن تصير آثارًا فنّية؟ استفهامات استنكارية وأمثلة عبثية يضربها غودمان، كي يبيّن أنّ هذه المسائل مطروحة بشكل مغلوط. فليس الأصحّ أن نسأل: "ما هي الموضوعات التي تشتغل دومًا بوصفها آثارًا فنّية"، بل أن نسأل: "متى يشتغل موضوع ما بوصفه أثرًا فنّيًا؟". وإنّ إجابة غودمان واضحة: **أنّ موضوعًا ما يصير أثرًا فنّيًا كلّما اشتغل بوصفه رمزًا**. فالحجر الملقى في الطريق لا يصير أثرًا فنّيًا إلا متى عُرض في متحف، فهو حينئذ عيّنة على أثر فنّي ما. أمّا حين يقع عرضه في متحف جيولوجي، فإنّ هذا الحجر يكتسب قيمة رمزية مغايرة بما هو عيّنة على أصل ما أو على حقبة تاريخية، لكنّه رغم ذلك لا يشتغل بوصفه أثرًا فنّيا؛ لأنّ مساحة الرمز ليست حكرًا على الفنون، بل هي تشمل كلّ كيفيات صنع العوالم بما في ذلك العلوم. لكنّ غودمان يفضّل الفنّ عن بقية الأشكال الرمزية الأخرى. وذلك لأنّ، حسب عباراته نفسها، "منابع الفنّان أي أنماط إحالته المرجعية، حرفيّة أو غير حرفيّة، ألسنيّة أو غير ألسنية، تعيينية أو غير تعيينية، تبدو أكثر تنوّعًا وإثارة من منابع العالِم"[1].

يمكننا تجميع أهمّ أطروحات غودمان حول كيفيات صنع العوالم في أربعة:

أوّلاً: أنّنا لا نرث عوالمنا من العلماء أو المؤرّخين، بل من الأدباء والرسّامين.

ثانيًا: ليست الاستعارة مجرّد إجراء تزويقي، بل هي كيفية من أجل صنع عوالم متعدّدة. كلّ الاستعارات لها إحالة مرجعية. أي ليس ثمّة استعارة غير واقعية.

ثالثًا: إنّ تخييلاتنا وقصصنا لا تنطبق على أيّ عالم ممكن أو حالم أو طوباوي، بل هي تحيل وتمثّل وتعبّر عن عوالم واقعية، كما لو كان عالما ما يحدث على نحو مجازي أو استعاري.

رابعًا: إنّ العوالم التخييلية إنّما هي توجد داخل العوالم الواقعية وليست تعويضًا لها ولا تحليقًا خارجها. إنّ كل القصص التخييلية إنّما تحدث دومًا داخل العوالم الواقعية.

---

(1) Ibid, p. 152.

4 - غودمان ومعاصروه:

نسعى في هذا القسم النقدي من بحثنا إلى الكشف عن مدى أهمية أطروحة غودمان حول أهمية الرموز في صنع عوالمنا، من خلال المرور ببعض قرائه ونقّاده. وهم كما سيتعاقبون بشكل خاطف في هذا الجزء الأخير من مقالنا على التوالي: بول ريكور وأرتور دانتو ومرتن زيل وروشليتز.

- ريكور: يُعتبر أهمّ فيلسوف استفاد من فلسفة غودمان في صناعة العوالم عبر الأشكال الرمزية، حيث يعترف في تصدير كتابه **الاستعارة الحيّة** بأنّ فلسفة الاستعارة التي يقترحها إنّما "تستند إلى نظرية تعيين الدلالة المعمّمة القريبة من غودمان.. وأنّ هذه القرابة على المستوى الاستكشافي تمثّل الحجّة الرئيسية لهذه الهرمينوطيقا في الاستعارة"[1]. وهنا يقع استئناف الفلسفة التحليلية لغودمان في أفق الفلسفة التأويلية لريكور، التي تعتبر أنّ الموضع الحميم للاستعارة ليس اللفظ ولا الجملة ولا حتى الخطاب إنّما هو فعل الكينونة نفسها[2]. إنّ المكسب المهم ها هنا هو أنّ الاستعارة ليست مجرّد زخرف لفظي، بل ثمّة حقيقة استعارية، أي إنّ اللغة ذات وظيفة مرجعية تعيينية. هنا يجري ريكور نقلة هرمينوطيقية على نظرية غودمان، حيث نتحوّل من: لغة تقول العالم في معنى تصنعه على صياغات عدّة، إلى لغة تقول الكائن. كلاهما ينقل اللغة في علاقتها بالواقع، من "واو العطف" إلى "هو" الرابطة الوجودية. إنّ ما يستفيده ريكور من غودمان هو ما يسمّيه بالوظيفة التعيينية للرموز، أي إنّ اللغة تحيل دومًا على مرجع ما. إنّها ليست مجرّد قول بل هي فعل. ثمّة شكل من اللعب اللغوي المثير بين "العالم والعمل"[3]. وعليه لم يعد ثمّة فصل بين العاطفي والمعرفي والتخييلي

---
(1) P.Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975, p. 11.
(2) Ibid.
(3) World and Work.

والحقيقي. ثمّة تطابق بين المرجع **وتعيين الدلالة**[1]، ذلك أنّ الرمز إنّما هو دومًا رمز لشيء آخر. وهذه الرموز هي بمثابة "الملصقات"[2] التي تحيل على "حادثات"[3]، وهو ما يتلاءم وفق تعبير ريكور مع "النزعة الاسمية التواضعية" لنلسن غودمان[4].

يقول ريكور مؤوّلا هذه الفلسفة: "ليس ثمّة ماهيات ثابتة تمنح مضمونًا دلاليًا للرموز اللفظية أو غير اللفظية، وبمقتضى هذا الأمر تصبح نظرية الاستعارة يسيرة الفهم؛ لأنّه من الأيسر علينا أن ننقل ملصقة على أن نصلح ماهية. وحدها العادة تصمُدُ"[5]. إنّ أهمّ ما يستفيده ريكور من نظرية غودمان في "الاستعارة المعمّمة والكونية"، هو مفهوم **التمثيل** في المعنى الحرفي الذي ارتضاه له غودمان نفسه، أي ضرب الأمثلة. وهنا تتنزّل الفنون جميعها لأنّها استعارات تمثيلية. إنّ الآثار الفنيّة تمثّل الدلالة باعتبارها تنطوي عليها العبارة. فالاستعارة نقل لا يحصل إلا بواسطة الأمثلة. وذلك كأن نقول مثلا إنّ لوحة ما مرسومة باللون الرمادي تعبّر عن الحزن. فتمثيل الرمادي داخل لوحة رمادية يعني أنّنا إزاء **مثال** عن الرمادي. أي إنّ الرماديّ ينطبق أو يحيل أو يرمز إلى شيء ما، وبالتالي الرمادي هو الذي يعيّن دلالة ذاك الشيء. فاللوحة هنا إنّما **تُعيّن** تحديدًا دلالة ما تصفه. فاللون الرمادي قد وقع تعيين دلالته بواسطة المحمول "رمادي". والمحمولات إنّما هي **ملصقات** في حالة الأنساق الرمزية اللفظية. لكنّ الرموز غير اللفظية يمكنها أيضًا أن تشتغل بوصفها محمولات بما هي **أمثلة**. فحركات رئيس الفرقة الموسيقية تُعيِّنُ دلالة الأصوات التي ينبغي إنتاجُها دون أن تكون هي ذاتها أصواتًا. أمّا الرقص فيُعيّن دلالة الحركات التي نقوم بها في الحياة

(1) Dénotation.
(2) Etiquettes.
(3) Occurrences.
(4) Ibid.p. 294.
(5) Ibid, pp. 294-295.

اليومية أو الطقوسية، ويعيد تنظيم تجاربنا. هنا يقرّ ريكور مؤوّلا غودمان أن ليس ثمّة فرق بين **التعبير والتمثيل**. فاللوحة هي حرفيًا لوحة رماديّة وهي مجازيًا لوحة حزينة. في المرّة الأولى نحن إزاء الواقعة. وفي الثانية نحن إزاء الهيئة أو الشكل. فالواقعة هي وضع الأشياء. أمّا الهيئة أو الشكل فهي استعمال حملي أو مرجعي. ليست الاستعارة إذن زخرفًا قوليًا، إنّما هي "ضرب من الغزل العجيب بين محمول له ماض، وموضوع يتمنّع عن الاستعارة وهو فيها الراغب"[1].

ما نخرج به من هذا الاستفادة الهرمينوطيقية التي سجّلها كتاب **الاستعارة الحيّة** لريكور ثلاث نتائج هي التالية:

أوّلاً: أنّ التمييز بين **تعيين الدلالة والوسم**[2] ليس مبدأ صالحا للحديث عن الوظيفة الشعرية؛ لأنّ الوسم في علاقة بحالات ذاتية عاطفية تمامًا لا تملك قيمة مرجعية على نفس القيمة التي للخطاب الوصفي.

ثانيًا: إنّ الأصوات والصور والمشاعر هي تمثيلات وليست أوصافًا. إنّها بذلك **تمثّل**[3] - في معنى المثال - ولا **تتمثّل**[4] في معنى التمثّل الذي يفترض ذاتًا للتمثّل وموضوعًا متمثّلاً، كما في براديغم الوعي من ديكارت إلى هوسرل. فهي تمثيلات على ملكية الأشياء أكثر من أنّها مجرّد تأثيرات ذاتية لهواة الشعر.

ثالثًا: إنّ الخصائص الشعرية، بما هي خصائص منقولة، تضيف معنى ما إلى تصوّرنا للعالم. فهي حقيقية لأنّها تُصالح بين الملاءمة والجدّة، وبين البداهة وعنصر المفاجأة.

- دانتو: ضدّ فلسفة الاستعارة التي يلتقي في رحابها غودمان وريكور. يوجّه دانتو الناقد الفنّي الأمريكي أحد أقطاب الجماليات التحليلية نقدًا حادًّا لفلسفة غودمان: فالاستعارة بالنسبة إليه لا تقدّم لنا شيئًا لا نعرفه

---

(1) Ibid, p. 296.
(2) Dénotation et Notation.
(3) Exemplifier.
(4) Représenter.

سلفًا. والاستعارة أيضًا لا مكان لها في العلم ولا في الفلسفة باستثناء حين تصير الفلسفة أدبًا. أمّا عن البعد الجمالي فلا علاقة له بالبعد المعرفي. وضدّ فلاسفة الاستعارة وغودمان أحدهم يكتب دانتو في كتابه المعنون **بعد نهاية الفنّ** (1992) ما يلي: "لقد وقع في نظري توسيع مفهوم الاستعارة بشكل مفرط، على الأقلّ في حقل الإدراك.. ومن جهة أخرى يبدو أنّه حتى في أيّامنا هذه لم يقع إدراك الدور المهمّ الذي تلعبه الاستعارة.. من وجهة نظر التعيين السياسي للواقع"[1].

- مرتن زيل: الذي يشتغل في حقل الجماليات المعاصرة على ما يسمّيه "المعقولية الجمالية" تطبيقًا واستصلاحًا لفلسفة هابرماس حول نظرية الفعل التواصلي، يوجّه هو الآخر نقدًا لاذعًا لجماليات غودمان بخاصّة. ذلك أنّ هذا الأخير أخطأ عملية تقييم ما هو جمالي، حين خلط بين الحقيقي والناجح. كما رسم مرتن زيل حدود **الطابع الاستعاري** لفلسفة غودمان، من أجل أن يفسح المجال أمام **البعد التواصلي** الذي به تتحدّد معقولية الحقل الجمالي. ومن أهمّ الحدود التي رسمها للاستعارة هي: أوّلاً: أنّ المنطوقات الاستعارية لا تمثّل السياق القولي المباشر، بل هي تميّز النسيج الدلالي الذي نتكلّم عنه. ثانيًا: أنّ المنطوق الاستعاري لا يمثّل وضعيّة التفاهم الوقتيّ، بل يمثّل فقط حقل موضوعات القول. ثالثًا: أنّ السياق الاستعاري يجعل أنماط القول الاستعاري معقولة، لكنّه لا يتعلّق بالظواهر التي نتكلّم عنها[2].
- روشليتز: من أهمّ المشتغلين على الجماليات المعاصرة، وهو من أتباع هابرماس إلى جانب مرتن زيل. يكتب عن غودمان قائلاً: "إنّ الاهتمام الذي يوليه غودمان للغات الفنّ لا يمكن فصله عن النقاش الأمريكي حول العلاقات بين اللغة والواقع، حول أنواع المرجع والدلالة. إنّ الفنّ

(1) Arthur Danto, *Après la fin de l'art*, paris, Seuil, 1996.p. 124.
(2) Martin Seel, *l'art de diviser. Le concept de rationalité esthétique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 224.

بالنسبة إلى هذه النظرية لا أهمية له إلا بوصفه براديغم لنظرية أعمّ هي "كيفيات صناعة العوالم"، التي تسعى إلى تنسيب الفرق بين تمثّل علمي وتمثّل استطيقي للعالم"[1]. وهذا أمر لا يتماشى وروّاد المعقولية الجمالية التواصلية ضدّ دعاة الطابع الاستعاري والحياة الرمزية والتخييلية بما صانعة لعوالم واقعية. ها هنا تبدو الخصومة الفلسفية (وفق كلمة مشهورة لدولوز وغاتاري ضمن كتاب **ما هي الفلسفة**) على أشدّها بين **دعاة الإبداع وجماعة التواصل**: أي بين الخطّ الفلسفي الذي يمتدّ من نيتشه إلى دولوز، والخطّ الفلسفي الذي يمتدّ من كانط إلى هابرماس.

خاتمة

إنّ نلسن غودمان الفيلسوف الأمريكي قد اقترح على العقل البشري المعاصر فكرة مثيرة: ليس ثمّة عالم واحد، ونحن لا نرث عوالمنا من أحد غير أنفسنا. أي إنّ عوالمنا هي ما نصنعه كل يوم بأنفسنا. لا أحد سيعوّضنا عن عالم خسرناه بعالم يهبنا إيّاه سبهللا. فالعالم لا يُعطى ولا يُباع ولا يُشترى. بل ليس ثمّة عالم واحد كي نخاف من أن ينتهي أو ينهار فجأة. وليس ثمّة عالم جاهز صُمّم بشكل نهائي من أجل البقاء أبدًا. ضدّ دعاة القيامة والمدمنين على كل أشكال الآخرة، بوسعنا أن نكتفي بصناعة عوالمنا الواقعية. كلّ يعتني بحديقته.

هل نصنع العوالم (غودمان) أم نسكنها (هيدغر)؟ هل نؤوّل العالم أم نغيّره (ماركس)؟ رغم الانزلاقات الخادعة التي تهدّدنا حين نجمع بين الأمّيتين في هذين السؤالين، بوسعنا الاكتفاء في خاتمة هذا البحث بالنتيجة المتواضعة التالية: ثمّة في كل ما وقع من نقاش فلسفي حول فكرة العالم منذ ليبنتز، مرورًا بكانط، وصولا إلى غودمان معركة بين جماعة **التخييل** ودعاة **التغيير**. غودمان حاول أن يجمع بينهما: **فما يصنعه التخييل ليس خياليًّا البتّة**. إنّ الأشكال الرمزية هي كيفيّاتنا

---

(1) Rainer Rochlitz, *l'art au banc de l'essai.Esthétique et Critique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 28.

في صناعة عوالم واقعية تمامًا. نلسن غودمان لا يعلّمنا كيف نصنع عوالمنا، فهو لا يدّعي تعليم الآلهة ولا تعليم البشر طرائق صنع العوالم، إنّما هو قد نبّه الإنسانية الحالية التي أوشكت على اليأس من إنقاذ العالم بعد كل الكوارث التي وقعت والتي هي بصدد الوقوع، إلى أفق جميل: بوسعنا دومًا أن نستمرّ في صنع عوالم حتى في أحلك الأزمان. فنحن نرسم عوالمنا بالكلمات والحكايا والأغنيات. كلّما ضاق أفق فتحنا أفقًا آخر. ثمّة دومًا عالم ما هو بصدد الحدوث عبر قصائدنا ومعارفنا. لا مكان للعدم، ولا حياة للعدميين بيننا.

ويلارد فان اورمان كواين
Willard Van Orman Quine
2000-1908

د. حمدي مليكة
(جامعة القيروان)

يعتبر كواين مع فريجه وراسل وفيتجنشتاين وتارسكي وغودل من بين أشهر رواد المنطق الرياضي الحديث ومع بيرس ودوي وإمرسون وبوتنام ورورتي وجودمان ودايفتسن وبراندم وكربكي وكافيل من أكثر أعلام الفلسفة الأمريكية المعاصرة شهرة أولئك الذين أعطوا للفلسفة الأنجلو-سكسونية روحا جديدة بأفكار وأطروحات كان لها عظيم الأثر في تطور التفكير الفلسفي داخل الثقافة الأمريكية وعلى الساحة الدولية بعد انقطاع حلقة فيينا عن نشاطها العلمي لأسباب سياسية وعنصرية وبالتالي انحباس الوضعية المنطقية وفشل مشروعها.

ونستطيع أن نذكر من بين أشهر كتابات كواين التي كان لها أقوى صدى في مجال الفلسفة المابعد-تحليلية دراسة طويلة نشرت عام 1951 تحمل عنوان "معتقدا النزعة التجريبية" - وهو العام الذي فارق فيه فيتجنشتاين الحياة دون أن تسنح لكواين فرصة لقائه خلال زيارته لأوروبا بين 1932 و1933- وفيها يشنّ حربا لا هوادة فيها على عقيدة التمييز الصارم بين الملفوظات التحليلية والملفوظات التأليفية التي يعتنقها عدد كبير من الفلاسفة ممن انتموا إلى الوضعية والتجريبية المنطقية أم لا وعلى رأسهم كارناب وستراوسن وغرايس. وبالإضافة إلى هذه المقالة نشر كواين عددا كبيرا من الكتب العلمية والفلسفية التي تهتمّ خاصة بالمنطق الرمزي ثنائي

القيمة وبفلسفة اللغة والمنطق وأسس الرياضيات وفلسفة العلوم والإبستمولوجيا المطبّعة كان لها عظيم الأثر في التحوّلات الكبرى التي عرفتها الفلسفة المعاصرة.

تقوم فلسفة كواين على جملة من الأطروحات التي تتميز بدرجة عالية من الحداثة والنسقية والتماسك الداخلي، منها على سبيل المثال: (1) امتناع تحديد المعنى أو الدلالة، (2) امتناع تحديد الترجمة، (3) انعدام تمحيص الإحالة أو المرجع، (4) عدم الفصل بين التحليلي والتأليفي، (5) النزعة الكلية أو الشمولية في تفسير طبيعة العلاقة بين نظريتي الدلالة والمعرفة من جهة والانطباعات والمثيرات الحسية للتجربة من جهة أخرى (النزعة الهلوستية بالمعنى الدلالي والابستمولوجي)، (6) النسبية الأنطولوجية، (7) النزعة الطبيعانية، (8) تمييز جمل الملاحظة عن بقية الجمل الأخرى، (9) التمييز بين الخطّاطة المفهومية والمضمون، (10) امتناع البتّ في النظريات العلمية (11) نقد النزعة الاتّفاقية، (12) رفض المنطق الموجّه والمنظومات المنطقية الجديدة التي ترفض قوانين المنطق الكلاسيكي، (13) نقد النزعة الردّية أو الاختزالية في النزعة الحسيّة-التجريبية الوثوقية، (14) التمييز بين ميدان المنطقيات والرياضيات، وغيرها من الأطروحات الفلسفية والعلمية والمنطقية الأصيلة التي أثارت على الساحة الفكرية العالمية كثيرا من الاهتمام والنقاشات والتي سنقوم بتحليل البعض منها خلال مختلف فقرات هذه المقالة.

يعتبر إذن كواين من بين الفلاسفة الذين أثّروا تأثيرا كبيرا في المسار التاريخي لما يتعارف على تسميته بالفلسفة التحليلية والعلمية التي وضع أسسها كلّ من راسل وفريجه وفيتجنشتاين. فهو من جهة قد بلور أطروحات غيرت الطريقة التي كان يمارس من خلالها التفلسف وهو من جهة أخرى قد ساهم بقدر كبير في بيان فشل المشروع المنطقي التجريبي والصوراني الذي كان كارناب وحلقة فيينا يمثلانه على أحسن وجه.

سنحاول إذن في هذه الدراسة عرض وتحليل أطروحات فلسفة كواين الأساسية وتبيان دورها في تغيير شكل الفلسفة المعاصرة من خلال تجاوز مقولات الوضعية والتجريبية المنطقية وإثراء الفلسفة التحليلية والمابعد-تحليلية المعاصرة، مع

وضع قائمة تفصيلية ومنظمّة حسب تاريخ صدورها لمختلف أعماله من كتب ومقالات ممّا من شأنه أن يساعد الباحث العربي على المضيّ قدما في سبر أغوار فلسفة كواين وتحليل مختلف جوانبها لأنّ المكتبة العربية تعرف نقصا فادحا في هذا المجال والبحوث في فلسفة كواين شحيحة بالفعل.

1 - حياته ومؤلّفاته:

1.1 حياته وسيرته

ولد ويلارد فان أورمان كواين في 25 جوان سنة 1908بـأكرون التابعة لأوهايو في الولايات المتحدّة الأمريكية. وكان والده كلويد روبرت كواين من رجل أعمال، بينما كانت والدته هريات آلي فان أورمان اتي المنحدرة من أصول هولاندية ربّة بيت ومعلّمة في نفس الوقت حيث عملت لمدة عشر سنوات بإحدى المدارس الابتدائية. تحصّل كواين على شهادة ختم الدروس الثانوية عام 1926 - العام الذي ولد فيه ستانلي كافيل- و لم يبلغ من العمر سوى سبعة عشر عاما. وفي خريف ذلك العام بدأ كواين مزاولة تعليمه الجامعي بكليّة اوبرلن حيث اكتشف لأوّل مرّة كتب الفيلسوف البريطاني الذائع الصيت برتراند راسل فتعمّق في دراسة فلسفته الرياضية التي أثارت فضوله وحثّته على اختيار اختصاص الرياضيات مع التركيز على دراسة المنطق الرياضي وأسس الرياضيات والفلسفة. وكما نقرأ في مذكراته التي يستند إليها روجيه ف. جبسون في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه حول كواين[1] فإنّ ربط الرياضيات بالفلسفة جعل كواين يحاول تجاوز جفاف الأولى بإمكانيات التفكير الكبرى التي تفتح عليها الثانية.

اشتغل بين عامي 1930 و1932 على أطروحته في الدكتوراه بجامعة هارفارد وذلك برسالة تحت إشراف الفراد نورث وايتهد حول كتاب هذا الأخير وبرتراند راسل: *المبادئ الرياضية*. وقام كواين بين 1932 و1933 أي مباشرة بعد مناقشة أطروحته وبفضل حصوله على منحة ما بعد الدكتوراه بزيارة عدد من المدن

(1) Roger F. Gebson Jr ed.: The Cambridge Companion to Quine (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

الأوروبية مثل فيينا وفرساو وخاصة مدينة بارغ أين التقى من جديد في أروقتها برودولف كارناب الذي كان يدرّس في تلك الفترة بجامعتها. وكان لقاء كواين بكارناب لأوّل مرة في فيينا في ديسمبر 1932. وتمكّن كواين خلال إقامته في فيينا من حضور محاضرات شليك والاجتماعات الأسبوعية لأعضاء حركة فيينا حيث تعرّف خلالها على غودل ووايزمان وآير وكان كارناب وقتها قد غادر فيينا ليعود إلى براغ. وزار كواين أيضا مدينة وارسو حيث التقى بأشهر المناطقة البولنديين من بينهم تارسكي ولزنفسكي ولوكازيفتش وتشبّع كثيرا بآرائهم المتميّزة في مجال المنطق الرياضي الحديث. وكان فيتجنشتاين في ذلك الوقت قد عاد إلى التدريس بكامبريدج ونقرأ في مذكّرات كواين: *زمن حياتي،* كيف أنّ هذا الأخير قد راسله رغبة منه في ملاقاته ولكن لم يرد كاتب *الرسالة المنطقية-الفلسفية* لسوء حظّه على جوابه و لم يقم فيتجنشتاين بزيارة فيينا ولو مرّة واحدة في تلك الفترة حتّى يذهب للقائه. ومهما يكن من أمر فإنّه قد تعرّف على كارناب وأعجب كثيرا بفكره وكتبه ونشأت بينهما صداقة متينة بين 1932 و1933، خاصة أثناء الفترة التي قضّاها كواين في براغ بين جانفي ومارس من سنة 1933، وتواصلت هذه الصداقة بأمريكا فيما بعد حتّى وفاة كارناب عام 1970.

عند عودته من أوروبا التحق كواين بجامعة هارفارد وظلّ فيها كباحث في مجال المنطق وفلسفة الرياضيات ونظرية الفئات إلى حدود عام 1936. ولقد قام عام 1934 بنشر أطروحته تحت عنوان: نسق في اللوجيستيك A System of Logistic ليقع تعيينه أستاذا بجامعة هارفارد وهي رتبة نالها فعليا عام 1948 وزوالها إلى حدّ وفاته في 25 ديسمبر 2000.

1. 2 مؤلّفاته

نشر كواين أكثر من عشرين كتابا سنعرض قائمتها بالتفصيل وباللّغة الانجليزية في القائمة الخاصة بمؤلّفاته في نهاية هذه المقالة. وسنكتفي هنا بذكر أهمّ العناوين باللّغة العربية وإحالة القارئ على ترجماتها العربية والفرنسية المنشورة وهي شحيحة جدّا.

1941: *المنطق الحديث*، بوستن ونيورك: منشورات هاربار وروه، 1965.

قام الأستاذ أبو يعرب المرزوقي بنقله إلى العربية تحت عنوان: بسيط المنطق الحديث، الطليعة، 1996. ترجم إلى الفرنسية سنة 2006 بدار فران من طرف جون لارجو وب. سان-سارنان مع مقدّمة وحواشي.

1950: *مناهج في المنطق*. نيوورك: راينهارت & ونستون.

أعيد طبعه عام 1959، ثمّ عام 1972 في نسخة جديدة وأخيرا عام 1982 في منشورات هارفارد الجامعية. توجد محاولات لترجمة هذا الكتاب إلى العربية من طرف (1) يوسف تيبس و(2) إبراهيم مشروح، ولكنّها ترجمات لم تنشر بعد. ولقد قام أستاذ السوربون المختصّ في فيزياء غاليلي موريس كلفلان بترجمته إلى الفرنسية على نحو رائع عام 1973 ونشرها بدار كولان.

1953: من وجهة نظر منطقية: تسع رسائل منطقة-فلسفية.

أعيد طبعه عام 1961 في منشورات هارفارد الجامعية. لم يترجم إلى الفرنسية إلاّ عام 2004 ضمن منشورات فران ومن طرف مجموعة من الأساتذة تقودهم سندرا لوجيه. وترجم ثلاث مرّات إلى العربية (1) نجيب الحصّادي، منشورات جامعة بنغازي، 2000. (2) حيدر حاج اسماعيل، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006. (3) يوسف تيبس دار توبقال، 2010.

1960: *الكلمة والموضوع*. كامبريدج: منشورات تكنولوجيا مساشوساتس، معهد التكنولوجيا. يمثّل هذا الكتاب مرحلة هامّة في تطوّر فلسفة كواين ونضجها النظري. ترجم إلى الفرنسية من طرف فيلسوف المنطق واللّغة البلجيكي بول قوشيه والمختصّ في فلسفة كواين من خلال كتابه الشهير المنشور عام 1978 تحت عنوان: *كواين في المنظور*. لم يترجم إلى العربية حسب علمي ويمثّل ذلك نقصا فادحا في المكتبة العربية لأهمّيّة الكتاب ودوره الكبير في بلورة عدّة أطروحات رئيسية في النسق الفلسفي الكوايني. ويقول النقّاد عنه بأنّه الكتاب الأكثر إثارة للنقاش في الفلسفة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية.

1966: سبل المفارقة ومقالات أخرى، نيويورك: راندم هاوس، وتمّ مراجعة الطبعة ونشرها عام 1976 في منشورات جامعة هارفارد. ترجم الكتاب إلى

الفرنسية من طرف ثلّة من الجامعيين وعلى رأسهم سارج بوزون وسابين بلو ونشرت الترجمة بدار فران، باريس سنة 2011. والكتاب هو عبارة عن مجموعة مقالات قام كواين بترتيبها محوريا وهي تغطّي تقريبا جلّ مراحل تطوّر فكر كواين من 1934 إلى 1974. أنظر مقدّمة الترجمة الفرنسية بقلم سابين بلو حول مسائل الابستمولوجيا والأنطولوجيا وسارج بوزون حول مسائل المنطق وفلسفة اللّغة.

1969: نسبية الأنطولوجيا ومقالات أخرى، نيويورك، منشورات جامعة كلومبيا. وقد قام الأستاذ القدير الراحل جون لارجو بترجمة الكتاب إلى الفرنسية ونشره بدار أوبيه-مونتاين سنة 1977.

1970: فلسفة المنطق، انغلوود كليفس: برانتس هال، وتمّ مراجعة الطبعة وإعادة نشرها عام 1986 في منشورات جامعة هارفارد. ويتضمّن الكتاب على جملة المحاضرات التي كان كواين قد ألقاها في الكولاج دي فرانس بباريس عام 1969 لما شغل منصب أستاذ زائر بهذه المؤسسة لفترة قصيرة. ولقد ترجم إلى الفرنسية من قبل جون لارجو ونشر بدار أوبيه-مونتاين 1977.

1981: النظريات والأشياء، كامبريدج، مساشوساتش: منشورات جامعة هارفارد. لم يترجم هذا الكتاب لا إلى العربية ولا إلى الفرنسية رغم تضمّنه على مقالات مهمّة جدّا.

1985: ملاحقة الصدق، كامبريدج، مساشوساتش: منشورات جامعة هارفارد. أعيد نشره عام 1992. ترجم إلى الفرنسية من طرف موريس كلفلان.

1995: من المثير الحسّي إلى العلم، كامبريدج، مساشوساتش: منشورات جامعة هارفارد. آخر كتاب نشره كواين قبل وفاته ببوستن في 25 ديسمبر 2000.

2 – النسق الفلسفي:

نستطيع أن نقول بأنّ كواين قد عمل بعد الحرب العالمية الثانية على انتقال أفكار وأطروحات بعض أعضاء حلقة فيينا من الفضاء الفلسفي الأوروبي إلى الفضاء الفكري الأمريكي وبأنّه قد أخضع هذه الأفكار والأطروحات الفلسفية

لمنعرج نظري جديد يقوم أساسا على نـــزعتي البراجماتية والسلوكية من حيث أنّها تعكس مميّزات الفلسفة الأمريكية منذ وليام جيمس وبيرس وغيرهما.

وبالفعل فلا أحد يمكن أن ينكر بانّ إقامة كواين في براغ وفينا خلال ســـنة 1933 قد مكّنته من التواصل مع أكثر أعضاء حلقة فيينا نجومية ونعـــني خاصـــة كارناب وريشنباخ وشليك وغيرهم ممّا أثّر ذلك تأثيرا كبيرا في مصـــير الوضـــعية المنطقية وبالتالي في مصير الفكر الأمريكي المعاصر بأكمله.

وبالفعل فلقد كانت إسهامات كواين خلال السنوات العشر التي تلت عودته من أوروبا تنحصر في مقاربة إحدى المسائل الكبرى التي خـــاض فيهـــا أولئـــك الفلاسفة الذين التقى هم في فيينا وبراغ ووارسو ونعني بذلك تحديد طبيعة الـــدور الذي تلعبه المنطقيات في أسس الرياضيات وفي تطوّر نظرية الفئات. ويعود الفضل لكواين في ترسيخ تقاليد فلسفية جديدة في رحاب الجامعات الأمريكية ممّا حـــثّ عددا كبيرا من المناطقة الأوروبيون فيما بعد على الهجرة إلى أمريكا والإقامة فيهـــا بصورة دائمة هروبا من معاداة السامية ومن النازية والفاشية التي بدأت وقتها تلقي بظلالها على أوروبا.

ولعلّه من الجدير أن نلاحظ بأنّ كواين لم ينقطع طيلة الفترة التي قضـــاها في التدريس بجامعة هارفارد عن بلورة مشروع فكري متماسك يمثّل أحد الأنســـاق الأكثر شهرة في الوسط الفلسفي. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حيث تطـــوّع أثنائها كواين في البحرية الأمريكية، كان نشر مقالته المطوّلة: "عقيدتا النـــزعة التجريبية" بمثابة المنطلق الحاسم للفلسفة المابعد-تحليلية. وفي هذه المقالـــة يحـــاول كواين أن يدحض أطروحتين أساسيتين في الوضعية المنطقية حيث تتمثل الأطروحة الأولى في التمييز الصارم بين القضايا التحليلية والتركيبية بينمـــا تتعلـــق الثانيـــة بالنـــزعة الردية وهما الأطروحتان التي تتأسس عليهما تقريبا كلّ مزاعم الخطـــاب الوضعي لحلقة فيينا.

وحسب أعضاء هذه الحلقة لا يكون بلوغ المعرفة الموضوعية ممكنا إلاّ علـــى أساس القضايا التحليلية وحدها. وبالفعل ولكونها تفتقر لأي مضـــمون حسّـــي- تجريبـــي (مثلا "اذا كان المطر يهطل فإذن المطر يهطل") يمثّل هذا النـــوع مـــن

القضايا الملفوظات الوحيدة الصادقة بالضرورة. فالقضايا التحليلية لكونها لا تقول شيئا عن الواقع الخارجي تتأسس على مجموعة من الخصائص التركيبية والدلالية للّغة. وعلى العكس تكون القضايا التأليفية عبارة عن ملفوظات ما بعدية وعرضية. فبالإضافة إلى العامل اللغوي يقوم صدق هذا النوع من القضايا على الواقع الذي تتكون منه.

وبالاستناد إلى تصور براجماتي في ارتباطه بفكرة الطابع الشمولي للتحقق التجريبي، يقوم كواين بنقد هذا التمييز مقترحا انه يصعب إعطاء تعريف مقنع وواضح للطرفين. ويعتبر أنّ اللجوء إلى مفهوم الترادف لتعريف الطابع التحليلي لبعض القضايا يفشل، وبالتالي يظل معيار التمييز براجماتيا بالأساس.

بين مقالته التي نشرت عام 1951 وفيها ينقد ما يسميه "**بعقيدتي النزعة التجريبية**" إلى نشر كتابه عام 1960و الذي يحمل عنوان: ***الكلمة والموضوع***، استمرّ كواين في صياغة مشروعه الفلسفي القائم أساسا على نظرية جديدة في اللغة. واتسّمت تلك المرحلة من تطوّر نسقه الفلسفي بتشبّعه بأفكار عالم نفس سلوكي شهير كان هو أيضا بهارفارد ونعني ب. ف. سكينر، إذ كان كواين قد قام من خلال أعماله بتطوير نظرية سلوكية في اكتساب اللغة ستفضي إلى واحدة من أكثر أطروحاته أصالة وإثارة في نفس الوقت للجدل ونعني أطروحة انعدام تحديد الترجمة. ويدافع كواين من خلال هذه الأطروحة عن إمكانية صياغة مجموعة متعددة ومتباينة فيما بينها من قواميس الترجمة، كل واحد منها يختلف عن الآخر ويتلاءم في نفس الوقت مع الاستعدادات التواصلية للناطقين باللغة الأم. ولقد قادت مثل هذه النتائج كواين إلى إضفاء طابع منطقي على المسائل الأنطولوجية التي قامت حلقة فيينا بإلغائها من دائرة الخطاب الوضعي والعلمي.

فحسب كارناب وعلى أساس فكرة التمييز بين التحليلي/التأليفي، والداخلي/الخارجي، يقوم العالم باستكشاف ظواهر العالم الخارجي بينما تنحصر مهمة الفيلسوف في توضيح البنية المنطقية للغة المستعملة في هذا الغرض. وعلى العكس، يعلن كواين بأنّه ليس من العقلانية البراجماتية بمكان أن نقبل بنظام تفسيري رافضين في نفس الوقت الكيانات التي تكوّنه.

ويطوّر كواين في كتابه المنشور عام 1969: ***نسبية الأنطولوجيا ومقـــالات أخرى***، نظرية حقيقية في مفهوم الوجود وفي وحدته تقوم أساسا على الفكرة التي مؤداها بأن تحقيقا انطولوجيا في الكيانات التي تلتزم بوجودها النظريات العلميـــة يظل ضروريا ولا يمكن إقصاؤه من مشاغل العلوم بحجّة كونه يقود إلى الميتافيزيقا لأنه لا يستجيب لقاعدة نصل أوكام في الاقتصاد الأنطولوجي.

ومهما يكن من أمر فإنّه يصعب في الحقيقة نسبة صفة النسقية الفلســفية إلى كل التصوّرات الفكرية والنظرية المعاصرة وخاصة التحليلية منـــها وكـــأنّ قـــدر الفلسفة صار اليوم في أن تمارس كتفكير وفعل في الواقع بطريقة لا تتلاءم مـــع أي إطار نسقي ممكن. يمكننا قبول إلى حدّ ما مثل هذا الحكم على الفلســـفة قاريّـــة كانت أم تحليلية ولكنه من وجهة نظرنا يخطئ تماما إذا ما تعلّق الأمـــر بفلســـفة كواين. فأستاذ هارفارد ومقوّض أسس البناء التجريبي-المنطقي ليس فيلسوفا نسقيا فحسب وإنّما فيلسوف ورياضي ومنطقي حاول أن يعيد إلى صـــفة النســـقية في التفكير الفلسفي الوثيق الصلة بالعلم بعدها الإيجابـــي المفقود مّما يسمح لنا بـــأن نعتبره ضمن آخر الفلاسفة النسقيين الذين عرفهم تاريخ الفلسفة برمّتـــه والـــذين حاولوا أن يقدّموا صورة متناسقة عن نظام العالم وفي ذلك تكمن مهمّة الفلســـفة الأصلية حسب رأيه.

وبالفعل لا يمكن تمثّل مهمّة الفلسفة الرئيسية حسب كواين خارج معرفـــة وطبيعة العالم وهي في علاقة وثيقة مع مهمّة الإحاطـــة بنظـــام العـــالم. وتتمثّـــل نقطة انطلاق فلسفة كواين في الدعوة إلى التخلي عن حلم ديكارت الســـاعي إلى تأسيس العلم الطبيعي على أساس ميتافيزيقي معتبرا أنّ الفلسفة لا يمكـــن لهـــا أن تخرج بأيّ حال من الأحوال من دائرة الاستكشافات العلمية والنتائج التي تبلغهـــا العلوم. وتكمن الركيزة الأولى التي يستند إليها نسق كواين بأكملـــه في اعتبـــار أن الفلسفة تكون في علاقة اتصالية مع العلم وهـــي جـــزء داخلـــيّ في فعالياتـــه وأنشطته. لا أحد يشكّ في الأهمية القصوى التي يمكن أن يأخذها هـــذا التصـــور الجديد لمهمة الفلسفة في حقل الفكر المعاصر ولا نجانب الحقيقة إذا ما نحـــن قلنـــا بان هذه الأطروحة تشكّل الخيط الرابط بين كل الأفكار الـــتي صـــاغها كـــواين

والتي أثارت نقاشات واسعة في الأوساط العلمية والفلسفية بعد الحرب العالمية الثانية.

ونستطيع أن نلخّص أفكار كواين الرئيسية في عدد محدّد من الأطروحات التي تتنزّل في سياق مجالات ثلاثة وهي:

1- نظرية المعرفة العلمية أو الابستيمولوجيا

2- نظرية المعنى والصدق المنطقي وهو مجال ما تعارف على تسميته بفلسفة اللغة والمنطق

3- الأنطولوجيا ومسألة تحديد معيار تقني ومحايد يمكّن من ضبط مختلف الالتزامات الأنطولوجية الخاصة بالنظريات.

وتكمن بطبيعة الحال أصالة نسق كواين الفلسفي في كونه قد نجح إلى حدّ بعيد في اقتراح مفاتيح جديدة لفهم طبيعة العلاقات القائمة بين هذه المجالات المتعدّدة بالإضافة إلى كونه قد زرع لدى الباحثين الشبّان في حقل الفلسفة -سواء من الذين تأثّروا بأفكاره أو ممن عارضوها بقوّة- روح الإبداع الفكري ومنهج النقد البنّاء والسعي وراء تجاوز الأطر المعرفية البالية الخاصة بالنزعة الحسيّة- التجريبية باتّجاه عقلانية براجماتية من صنو جديد.

1. 2 ابستمولوجيا كواين

تتمثل وظيفة الابستيمولوجيا أو نظرية المعرفة العلمية بالنسبة إلى كواين في دراسة العلم ولكن بشكل يختلف عن أسلوب الابستمولوجيا التقليدية التي تحاول دائما تأسيس هذا النمط من المعرفة على أساس خارج عن النتائج التي يتوصّل إليها العلم. نمط الابستمولوجيا الذي يدافع عنها كواين هو ذلك التي يسعى إلى تفسير العلم ودراسته من داخل العلم كظاهرة طبيعية شأنها شأن كلّ الظواهر الطبيعية الأخرى. ويسمّى هذا الموقف بنزعة كواين الطبيعانية التي سنتحدث عنها في الفقرة الثالثة. وفي هذا السياق ينقد كواين الحلم الديكارتي الذي يجعلنا نعتقد في إمكان فهم العلم من خارج ودون استعمال مناهجه لأن الابستمولوجيا تدرج في الحقيقة داخل العلوم الطبيعية وليست متعالية عنها.

1.1.2 النزعة الكلية (أو الشمولية) في الابستمولوجيا

يكتب كواين في السطر الأخير من الفقرة الخامسة لمقالته "معتقدا النـــزعة التجريبية" قائلا: "إنّ وحدة الدلالة التجريبية تكمن في العلم برمّته."[1] ونســتطيع القول بأنّ هذا الموقف يؤسّس لما يتعارف على تسميته في إطار فلسفة اللّغة والمنطق المعاصرة بالنـــزعة الشمولية أو الكليّة أو الهولستية. ولهذه النـــزعة في فلســفة كواين صيغة دلالية (تتعلّق بنظرية المعنى) ولكن لها أيضا صيغة ابستمولوجية (تعود في الأصل إلى الفيزيائي الفرنسي بيار دوهام ولكن يقوم كوان بتعميمها على نسق العلوم برمّته). والسؤال الذي يطرح هنا هو الآتي: ما ذا يعني كواين عندما يقـــول بأنّ المضمون التجريبـــي لا يعطى إلى العبارات الفرديـــة ولا إلى الملفوظـــات أو القضايا الجزئية وإنما إلى العلم من حيث هو بنيان مرصوص ونسيج مترابط تتداخل فيه إسهامات اللغة بإسهامات الخبرة تداخلا لا قبل لنا بتفكيكه. وفي هذه الحالـــة يستحيل علينا تفريق الملفوظات إلى مجموعتين منفصلتين بصورة صارمة: الملفوظات التي تكون تحليلية والملفوظات التي تكون وحدة دلالتها تجريبية. وهكذا لا يكـــون علينا من الصعب أن نلاحظ كيف أنّ نقد كواين لنظرية الذرّية الدلالية في المعـــنى ودفاعه عن تصوّر شمولي لعلاقة الخطاب العلمي بالخبرات الحســيّة ســيقودانه إلى أطروحة رفض التفريق الصارم بين ملفوظات تكون دلالتها لغويـــة فقـــط وبـــين ملفوظات أخرى تكون دلالتها متأتّية من عامل اللغة ومن عامـــل الـــتلاؤم مـــع معطيات الحسّ وخصائص الواقع الخارجي. ويكتب كواين في هذا الشأن قـــائلا: "ان مجموع ما نسميه المعرفة أو المعتقدات سواء كانت االكثـــر احتماليـــة مثـــل الجغرافيا والتاريخ أو مترسخة كقوانين الفيزياء الذرية أو الرياضيات البحتة والمنطق هو من ابداع الإنسان الذي لا يلامس التجربة الا في الاطراف."[2] ويرى بـــول قوشيه في كتابه *كواين في المنظور* بأنّ أطروحة في النـــزعة الكلّية الدلالية تصـــدر عن أطروحتين أخريتين أقل إثارة للجدل ونجدهما في فلسفات سابقة على فلســـفة

---

(1) أستعمل هنا ترجمة يوسف تيبس، ص 70.

(2) المصدر نفسه.

كواين: (1) النـــزعة الكلّية الابستمولوجية التي نجدها عند دوهام[1] والتي مفادها استحالة التحقّق من فرضية معزولة عن بقيّة النظرية و(2) نظرية التحقّق في المعـــنى لبيرس وشليك التي تقول بأنّ معنى ملفوظ ما يتمثّل في طريقة تحقّقه. ويقوم كواين على مستوى الابستمولوجيا بتعميم أطروحة دوهام لتشمل كلّ العلوم فلا تقتصر على الفيزياء فحسب. وبالفعل يكتب كواين في كتابه *مناهج المنطق*[2] قـــائلا: "لا تواجه ملفوظاتنا بخصوص الواقع الخارجي محكمة التجربة الحسيّة بصورة فرديـــة وإنّما ككلّ منظّم."

2.1.2 النزعة الطبيعانية

تتمثّل إحدى أطروحات كواين الرئيسية فيمـــا يمكـــن تســـميته بتطبيـــع الابستمولوجيا.[3] ويقوم هذا التطبيع على موقف كواين من طبيعة علاقة العلـــم بالحسّ المشترك التي تكون علاقة اتّصالية: العلم هو امتداد للحسّ المشترك ويدرجه داخله ويقوم بتنسيقه. لا يتصوّر كواين العلم البتة في حالة قطيعة مع الواقع العادي والحس المشترك، ولهذا السبب بالذات نراه يرفض إخضاع الابســـتمولوجيا الـــتي تكمن وظيفتها في تسويغ المعرفة العلمية إلى ضرب من الفلسفة الأولى ليس لها أيّة صلة بالاستكشاف العلمي. يعني تطبيع الابستمولوجيا بالأساس التركيـــز علـــى إشكالية معرفة العالم الخارجي والاهتمام بسبل تعلّم اللغـــة الطبيعيـــة وبالأبعـــاد المرجعية الخاصّة بمختلف مراحل اكتسابها. بالنسبة إلى كـــواين الابســـتمولوجيا تكوينية وجزء من أجزاء علم النفس التجريبـــي أو لا تكون لأنّ المعرفة العلميـــة التي تمثّل موضوع دراستها ظاهرة طبيعية مثلها مثل بقية الظواهر الطبيعية الأخرى،

---

(1) Pierre Duhem (1906), La théorie physique, son objet, sa structure, 2è éd., Paris, M. Rivière, 1914, p. 284.

(2) أنظر الترجمة الفرنسية ص 12. والكتاب لم يترجم بعد إلى العربية ولكننـــا نســـتطيع التعرّف على بعض من محتواه عند حيدر حاج اسماعيل التي يوردها في مقدمة ترجمتـــه لكتاب كواين: من وجهة نظر منطقية.

(3) انظر في هذه المسألة بالذات كتاب صديقي الفاضل صلاح إسماعيل فلسفة اللغـــة، دار المعارف القاهرة 1995، ص 332-338.

إذ يكتب في مقالته: "الابستمولوجيا وقد صارت طبيعية" في كتابه *نسبية الأنطولوجيا ومقالات أخرى* ما يلي: "لقد طمحت الابستمولوجيا القديمة إلى أن تتضمن العلم الطبيعي بمغزى ما؛ إذ رغبت في أن تقيم بنيانه من المعطيات الحسية بطريقة أو بأخرى، وعلى عكس ذلك، فإن الابستمولوجيا في وضعها الحديث متضمنة في العلم الطبيعي بوصفها فصلا من علم النفس، ولكن التضمن القديم يظل صحيحا أيضا بطريقته، ونحن ندرس كيفية تسليم الموضوع الإنساني لدراستنا بالأجسام، وإسقاط الفيزياء لديه من معطياته، وندرك أن وضعنا في العالم يشبه وضعه تماما، ومن ثم فإن عملنا الابستمولوجي وخلاله علم النفس هو فصل أساسي، وكل العلم الطبيعي الذي فيه علم النفس هو كتاب أساسي، وجميع هذا هو تركيبنا أو إسقاطنا الخاص من مؤثرات تشبه المؤثرات التي واجهناها عند موضوعنا الابستمولوجي، وهكذا يوجد تضمن متبادل وإن كان تضمنا بطرائق مختلفة: فالابستمولوجيا في العلم الطبيعي والعلم الطبيعي في الابستمولوجيا."[1]

3.1.2 امتناع البتّ في النظريات العلمية

يقوم كواين في مجال الابستمولوجيا بتفنيد ثلاث أفكار خاطئة من وجهة نظره: **أولاً** البحث عن أساس ميتافيزيقي للمعرفة العلمية وإعطاء قيمة كبيرة لهذا المبحث وكأنّ العلم يحتاج بالضرورة إلى أساس خارج-علمي يتأسّس عليه. **ثانيا** البحث عن يقين معرفي مطلق لا يتزعزع. **وثالثا** بتعميم تطبيق المنهج العلمي نكون قد اقتربنا من بلوغ نظرية مثالية تكون متكوّنة من كلّ الملفوظات الصادقة.

ليس هدف العلم في نظر كواين بلوغ نظرية تمنح الإنسانية الحقيقة المطلقة أو تجعلها تقترب منها تدريجيا. يعتبر كواين هذه الفكرة مجرّدة من كلّ معنى. ومن دون شكّ يعتقد كواين في مفهوم التقدّم العلمي ولكنّه لا يرى في النظرية العلمية تعبيرا عن مضمون يقيني يظلّ ثابتا إلى الأبد من جرّاء كونه يقوم على وصف

---

(1) كواين: نسبية الأنطولوجيا ومقالات أخرى، ص 82-82 من النسخة الانجليزية. واعتمد هنا على ترجمة صديقي الفاضل صلاح اسماعيل في كتابه فلسفة اللغة ص 336-337.

موضوعي لمعطيات حسيّة وواقعية لا تتغيّر. في الحقيقة يسهل علينا أن نلاحظ كيف أنّ النظريات العلمية التي تخلّى عنها العلم اليوم هي عديدة ومثلما يكتب بول قوشيه[1] قائلا: "في كلّ مرّة يقام فيها الدليل على صحّة نظرية ما فإنّنا نبتعد عن الخطإ ولكن هذا ليس برهانا على أنّنا اقتربنا من الحقيقة."

2.2 فلسفة كواين في المنطق واللّغة

تتمثّل إحدى الأطروحات الرئيسية التي لم ينقطع كواين طيلة حياته الفكرية عن الدفاع عنها في الفكرة التي تقول بامتناع تحديد المعنى والترجمة. وفي الحقيقة لا نستطيع فهم فلسفة كواين في اللغة والمنطق بمعزل عنها. فما تعني إذن هذه الأطروحة؟ وهل لها علاقة بأطروحة كواين الرئيسية الأخرى التي تقول بامتناع تمحيص الإحالة؟

1.2.2 امتناع تحديد المعنى (أو الدلالة)

يقوم كواين في الحقيقة بتناول مفهوم المعنى أو الدلالة من وجهة نظر نزعته الطبيعانية التي تفترض بالأساس تصوّرا سلوكيا لهذا المفهوم. ويمكننا إرجاع مكوّنات هذا التصوّر الأساسية إلى مبدئي الملاحظة وتعلّم اللّغة حيث أنّ كواين يبني نظريته في اللّغة بالاستناد إلى مراحل وأشكال اكتسابها. يمكننا القول بأنّ كواين يفرغ البعد التجريبي لتحليل ظاهرة اللغة في قالب نظري جديد يجد في التصوّر السلوكي أفضل عبارته، ممّا يجعل كواين ينتمي عن جدارة إلى ضرب من النزعة التجريبية الجديدة القائمة بالأساس على مفهوم السلوك الذّي يمكن ملاحظته في الفضاء العمومي.

2.2.2 امتناع تحديد الترجمة

من وجهة نظر كواين لا تملك الكلمات ولا الملفوظات دلالة محدّدة ولا يسعنا أن نتحدّث عن هويّة بينها. كلّ ما نملكه لا يتعدّى ملاحظة السلوك اللّغوي وملاحظة ردود الفعل عليه ويفترض ذلك بالتالي امتناع تحديد الترجمة. ويبدأ

(1) Paul Gochet (1978): Quine en perspective, p. 36.

امتناع تحديد الترجمة في البيت مع المراحل الأولى لتعلّم واكتساب اللّغة لدى الطفل حيث يقترن بجمل الملاحظة رغم ارتباط هذا النوع من الجمل مباشرة بالمثيرات الحسيّة. ومهما يكن من أمر فإنّ امتناع التحديد على مستوى الدلالة يرتبط بصورة وثيقة بامتناع التحديد على مستوى الإحالة ممّا يفسّر امتناع التحديد على مستوى الترجمة ذاتها. وهذا لا يعني أنّ كواين يختزل هذه الأطروحات بعضها في بعض وإنّما في الحقيقة يميّز بينها.

يمكننا القول بأنّ انتظام المثيرات الحسية في حالة الترجمة القصوى هو وحده الذي يضمن البعد المرجعي (علاقة اللغة بالأشياء) للعبارات الصوتية التي تصدر عن الناطق باللغة الأمّ: هذه العبارات الصوتية أو بالأحرى هذه التصويتات هي في الحقيقة مجرّدة من كلّ موضوعية، ذلك أنّ مرجعها غير قابل للتحديد بصورة دقيقة وثابتة. إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة كواين هي فكرة عدم قابلية مراجع اللّغة لأن تكون محدّدة بصورة تامّة. بالنسبة إلى وجهة نظر كواين هذه، تكون العلاقات بين التعبيرات الصوتية والموضوعات التي تشير إليها في الواقع الخارجي غير قابلة للتحديد بصورة موضوعيّة. إنّ الترجمة في هذه الحالة تمثّل حالة قصوى وهي تندرج داخل المنهج الطبيعيّ الذي يوظّفه كواين لتفسير علاقة الإدراك والمؤثّرات الخارجية باللّغة من ناحية طرق اكتسابها وسبل تعلّمها.

3.2.2 امتناع تمحيص الإحالة (أو المرجع)

ليست الدلالة فقط في نظر كواين غير محدّدة وإنّما أيضا الإحالة أو المرجع. يكتب بول قوشيه في كتابه ***كواين في المنظور*** قائلا: "يقود امتناع تحديد الترجمة إلى امتناع تمحيص الإحالة، لأنه يؤثّر في الجهاز المفهومي برمّته الصالح لتحديد هويّة الموضوعات أي للتمييز بين ظهور متعدّد لنفس الموضوع عن ظهور خاص بموضوعين مختلفين. ثمّ إنّ امتناع تمحيص الإحالة تؤدّي بدورها إلى النسبية الأنطولوجية."[1]

(1) Ibid, p. 97.

2.3 مقاربة كواين لمسائل الأنطولوجيا

3. 2. 1. معنى الوجود بين كواين وكارناب

إحدى المسائل الفلسفية الجوهرية التي شغلت بال كـــواين هـــي المســـألتان التاليتان: نجد أوّلا مسألة الوضع الأنطولوجي للموضوعات التي تقبلها النظريـــات العلمية، ثمّ ثانيا مسألة قبول الموضوعات العلمية الجديدة كالموضوعات التي تقرّ بها النظريات الرياضية الحديثة من أعداد وفئات، الخ.، وموضوعات نظريات الفيزياء الميكروسكبية على سبيل المثال.

من وجهة نظر كارناب ومثلما نقرأ ذلك في مقاله الشهير المنشـــور بالمجلّـــة العالمية للفلسفة عام 1950 تحت عنوان: "النـــزعة التجريبيـــة وعلـــم الـــدلالات والأنطولوجيا"، تتحصّل الجمل والقضايا التقريرية على قيم صدقها من القواعـــد النحوية للنسق المنطقي-اللّغوي الذي تنتمي إليه: إنّ وضـــع موضـــوعات تلـــك القضايا يظلّ مقترنا بهذه القواعد. على هذا الأساس يميّز كارناب بين نوعين مـــن الأسئلة المتعلّقة بوجود هذه الموضوعات: الأسئلة الوجودية الداخلية: هل توجـــد أعداد سالبة؟ مثلا، والأسئلة الوجودية الخارجية: هل توجد أعداد؟ تفترض الأسئلة من النوع الأوّل وجود إطار لغويّ مرجعيّ فلا تضعه موضع سؤال أو شكّ. أمّـــا الأسئلة من النوع الثاني فهي تتعلّق بالوضع الأنطولوجي للنسق ذاته. بالنســـبة إلى كارناب، تكون الأسئلة من النوع الثاني مجرّدة من كلّ قيمة معرفية حقيقية: فهي أسئلة لا يمكن البتّ فيها لا علميا ولا فلسفيا لأنّ الأجوبة عليها تقود مباشـــرة إلى الميتافيزيقا. أن يكون الشيء موجودا يعني بالأساس من وجهة نظر كارنـــاب أن ينتمي إلى نسق معيّن وأن يكون أحد عناصره الدّاخلية. هذا التصوّر لمعنى الوجود الّذي يترادف مع معنى قبول الموضوعات والكيانات داخل نسق محدّد لا يصحّ أن ينطبق على النسق ذاته.

على نحو مغاير تماما لتصوّر كارناب، يسعى كواين لإثبات كيف أنّ الأسئلة الوجوديّة الخارجية لا تملك فحسب مشروعية معرفية ومعقولية علمية، بـــل هـــي أسئلة ضرورية أيضا ولا مناص منها لكلّ خطاب تقريريّ ولكلّ نظريـــة علميـــة:

يصبح السؤال الأنطولوجي مع كواين جزءا لا يتجزّأ من السؤال العلمي نفسه. كيف ذلك؟

يرفض كواين الانقسام الذي يقيمه كارناب في جوهر السؤال الوجودي. الوجود هو واحد في دلالته ولا يحمل على معاني متعدّدة. عندما يستعمل الخطاب العلمي (لغة الفيزياء الحديثة مثلا) بعض الموضوعات المجرّدة من أعداد وفئات وجذور وموجّهات وغيرها من الموضوعات والوظائف الرّياضية الأخرى لدراسة وفهم الظواهر الطبيعيّة، فإنّه من عدم النزاهة الفكرية بمكان أن نقول بانّ هذه الموضوعات التي هي فعلا مجرّدة ليست إلاّ مجرّد مثاليات أو مخلوقات لغويّة أو تصوّرات لا يمكن أن ينسب إليها الوجود البتّة وأنّ الوجود في نهاية المطاف لا يحمل إلاّ على الأشياء العينية التي تتنزّل في الزمان والمكان مثل هذا الكتاب أو هذه اللوحة أو هذه الخلايا التي أراها بالمجهر أو هذا الكهيرب الذي ألاحظه بوسائل قيس حدّ متطوّرة. إذا قدّر للموضوعات الرياضية أن توجد فستوجد خارج الزمان والمكان بما أنّها كليات مجردة، وفي هذه الحالة فإننا سنكون بلا شكّ عاجزين عن إدراكها وعن معرفتها. هذا البرهان الذي يسمّى في فلسفة الرياضيات المعاصرة ببرهان بن صراف ذي الحدّين والذي يشهر منذ الستينيات وإلى اليوم في وجه أنصار النزعة الأفلاطونية لدحض آرائهم في وجود الكيانات الرياضية المجرّدة، هو في الحقيقة امتداد لتصوّر كارنابي في الوجود لا يقبل به كواين.

إنّ الوضع الأنطولوجي للموضوعات العلمية رياضية كانت أم لا، لا ينحصر في كونها قابلة لأن تكون داخل النسق فحسب فتشبع قواعده النحوية والمنطقية. لا يوجد في الحقيقة أيّ فرق بين الأسئلة الداخلية والأسئلة الخارجية. الفرق إذا وجد فسيكون في الدرجة وليس في الطبيعة. يكون هنالك أحيانا تبادل في الأدوار والوظائف بين هذين النوعين من الأسئلة التي لا يجب أن ننظر إليها بالمرّة على أنّها أسئلة مطلقة: ما هو سؤال خارجي بالنسبة لنظرية معيّنة هو سؤال داخلي بالنسبة إلى نظرية أخرى من مستوى منطقي أسمى. يظهر أنّ الالتباس الّذي وقع فيه كارناب راجع لتجاهله أو ربّما لعدم مراعاته-على الأقلّ في بداية الخمسينيات- للتفاوت القائم بين اللّغة واللّغة الفوقية من جهة (تارسكي)، وبين النظرية والنظرية

الفوقية من جهة أخرى (كواين).

هذا الردّ على وجهة نظر كارناب تلخّصه جيّدا دعوى نسبيّة الأنطولوجيا لدى كواين. فما هو مضمون هذه الدعوى وما هي علاقتها بالنظريات الرياضية؟

3. 2. 2 دعوى نسبيّة الأنطولوجيا

يكتب كواين بخصوص النسبية الأنطولوجية قائلا: "[تفيد دعوى نسبيّة الأنطولوجيا] أنّه ليس هناك أيّ معنى للحديث عن ماهيّة موضوعات النظرية، وانّه يكفي القول بكيفية تأويل أو إعادة تأويل نظرية معيّنة في نظرية أخرى."(1)

حتّى نتمكّن من تحديد انطولوجيا نظرية علمية معيّنة تفرض علينا دعوى نسبيّة الأنطولوجيا اللّجوء إلى نظرية من ترتيب لاحق لقراءة الأولى في الثانية وتأويلها فيها. الازدواج الذي يقيمه كارناب في قلب السؤال الأنطولوجي يتلاشى، ليحلّ محلّه بحث معياري عن مختلف الالتزامات الأنطولوجية للنظريات العلمية بدون استثناء وعن شروط إمكان تأويل بعضها في بعض. هذه الدعوى تقترن في الحقيقة بما يمكن تسميته بحالة الترجمة القصوى. تظهر لنا دراسة هذا النوع من الترجمة كيف أنّ عمليّة إعادة تركيب لغة مجهولة تماما من طرف الرّجل الغربي، من حيث منظومة دلالاتها، لا تنفصل بالأساس عن ردود الفعل السلوكية للسكّان الأصليين، أي عمّا يصدرونه من أصوات للإشارة إلى الأشياء من حولهم. فالساكن الأصلي يصدر هذه الأصوات للتعبير عن إقراره أو عدم إقراره كلّما طلب منه الإجابة عن أسئلة تتعلّق بالإشارة إلى الأشياء الخارجية. يكتب كواين قائلا: "إنّ المعطيات الوحيدة التي تكون في متناول عالم الأجناس الدارس للغة هي القوّة التي يراها تؤثّر في المستنبهات الخارجية للساكن الأصلي وفي سلوكه القابل للملاحظة صوتيا كان أم لا."(2)

---

(1) كواين: نسبيّة الأنطولوجيا ومقالات أخرى، عن الترجمة الفرنسية لجان لارجو، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص, 112.

نلاحظ إذا كيف أنّ انطولوجيا أيّة نظرية ليست مطلقة وإنّما تتحصّل على معناها الحقيقيّ بالنسبة إلى انطولوجيا نظريّة ثانية. على عكس كارناب الذي يعتبرها مجرّدة من كلّ دلالة عقلية بحكمه عليها بأنّها مسألة خارجيّة، فإنّ انطولوجيا كلّ نظرية رياضية -نظرية الأعداد مثلا- ليست ذات دلالة عقلية فحسب وإنّما هي مسألة داخلية في العلوم الرياضية ذاتها رغم الطابع الميتافيزيقي الذي قد تكتسيه.

يرتكز تصوّر كارناب على طبيعة موقفه من مسألة عمليّة الحمل بالنسبة إلى العبارات الكلّية في القضايا المنطقية. هذه العملية هي بالنسبة إليه مجرّدة من كلّ قيمة عقلية وليس لها بأيّ حال من الأحوال أيّ مضمون تجريبيّ. من وجهة نظر كارناب، لا تكون لعمليّة الحمل في حال القضايا التي تحتوي على حدود كليّة، مثل القضيّة التالية: "هل توجد فئة لا يمكن تعداد عناصرها مكوّنة من أعداد حقيقيّة.؟"، إلاّ مجرّد قيمة نحوية، ذلك أنّ قضايا الرياضيات والمنطق تقوم بصورة جوهرية في تصوّره على مجرّد مواضعات تتحكّم في استعمال الرموز لتنحصر بالتالي في مجرّد قضايا تحصيلية مستخرجة من تلك المواضعات. ويعتقد كارناب بأنّ العلامات والرموز الرياضية لا تشير في الحقيقة إلى أيّ موضوع يمكن إضفاء صبغة الوجود عليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة ولا من حيث الوجود الواقعي ولا الاعتباري. يعارض هنا كواين موقف أستاذه كارناب وذلك على ضوء تصوّر للوجود يتّسم بالوحدة في مفهومه، لأنّ هذا الأخير يفترض أنّ مسألة وجود الموضوعات في حالة القضيّة الكليّة المذكورة أعلاه مثلا هي مسالة خارجيّة أو داخلية بصورة مطلقة. يرى كواين أنّنا نستطيع في الحقيقة النظر إليها على أنّها مسالة خارجية بالنسبة إلى علم الأعداد الحقيقيّة ولكنّ في نفس الوقت على أنّها مسالة داخلية بالنسبة إلى نظرية المجموعات التي وقع عليها اختيارنا من بين نظريات بيانو وزرملو وفان نيومان وغيرهم من الرياضيين الذين اشتغلوا على المسألة وقدّموا بالتالي نماذج ساهمت بشكل كبير في تطوير الرياضيات المعاصرة.

3. 2. 3 الوجود هو الوجود على صورة متغيّرة متّصلة

على هذا النحو يجيب كواين على السؤال المتعلّق بطبيعة الوجود: أن يكون الشيء موجودا يعني أن يكون موجودا على صورة متغيّرة متّصلة. فانطولوجيا أيّة نظرية علمية تتحدّد قبل كلّ شيء بتعريف ميدان تغيّر مختلف متغيّراهما. يصير بذلك السؤال الأنطولوجي سؤالا تقنيا لا يقع على الواقع منظورا إليه بصورة مطلقة، وإنّما على ما تقرّه نظرية علمية معيّنة على أنّه موجود حتّى تكون نظرية صادقة، وكلّ ما تقرّره تلك النظرية يقع التعبير عنه بالقيم التي تمنحها لمتغيّراتها المتّصلة. بمعنى آخر، يكون السؤال الأنطولوجي بالضرورة نوعا من ما بعد سؤال وتكون إحدى مهام المنطقيّ متمثّلة في تحديد معيار يكشف عن مختلف الالتزامات الأنطولوجية للنظريات. هذا المعيار يكشف النقاب عمّا تفترضه نظرية ما على أنّه موجود حتّى تكون منطقيا صادقة وذلك بعد ترجمتها في منطق نظرية التسوير أو التكميم من الدرجة الأولى.

تنحصر إذن مسألة انطولوجيا أيّة نظرية في مسألة ترجمتها في النموذج التسويريّ لمنطق الدرجة الأولى مع مبدأ الهويّة. فهي كما ورد ما بعد سؤال موضوعه لغة تلك النظرية من حيث إمكان ترجمتها في بنية المنطق الكلاسيكيّ الثنائي القيمة.

عندما يطرح كواين مسألة الأنطولوجيا ليس الأمر بالنسبة إليه متعلّقا بالموضوعات التي تقول نظرية معيّنة أنّها موجودة بصورة ثابتة ومطلقة في الواقع الخارجيّ، وإنّما باللّغة التي تستعملها لتشير إلى ما هو موجود، ولكن ذلك لا يكون ممكنا إلاّ من حلال قيم الصدق التي تسندها تلك النظرية إلى متغيّراتها المتّصلة. يكتب كواين قائلا: "إنّنا نهتمّ بالمتغيّرات المتصّلة في علاقتها بالأنطولوجيا ليس بهدف معرفة ما هو موجود وإنّما بهدف معرفة ما تقوله ملاحظة ما أو نظريّة محدّدة... على انّه موجود. هذا الأمر يضعنا أمام إشكال يتعلّق باللّغة."[1]

---

(1) كواين: "حول ماهو موجود"، من وجهة نظر منطقية، تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص 15-16 من النسخة الاصلية الإنجليزية، هارفارد 1953. أنظر الترجمة الفرنسية تحت إشراف ساندرا لوجيه، مكتبة فران باريس 2003. ص 43.

نلاحظ إذن كيف أنّ كواين يفصل بين أمرين: أوّلا انطولوجيا النظرية وثانيا ما يمكن تسميته بالتزاماتها الأنطولوجية. لكي يتسنّى لنا ضبط المضامين الأنطولوجية المتعدّدة على أحسن وجه ممكن، يقيم كواين معيارا يسمح لنا بإظهار مختلف الالتزامات الأنطولوجية للنظريات العلمية واللاعلمية على حدّ السواء.

على ضوء هذا الفصل فإنّ نظريتين متناقضتين يمكن أن تكون لها في نفس الوقت انطولوجيا مشتركة والتزامات انطولوجية متعارضة. هذا الفصل هو جوهري في مفهوم كواين للوجود ويجب أن يظلّ نصب أعيننا إذا ما أردنا فهم معنى الواقعية الوجودية من حيث هي عنصر مكوّن للأفلاطونية الرياضية لدى فيلسوف هارفارد. ثمّ إنّ هذا الفصل له علاقة بأطروحة نسبيّة الأنطولوجيا بما أنّ قضيّة انطولوجيا النظريات العلمية هي متلازمة مع قضيّة المرجع. تظهر هذه النسبية عندما نعمد إلى كتابة مراجع النماذج الصورية لنظرية ما في نسق اصطلاحي تعوّدنا عليه من قبل، وهي تعني بالأساس حسب تعبير كواين نفسه: "أنّه لا وجود لمعنى مطلق في القول بأنّ الموضوعات هي أعداد أو فئات أو أجسام أو أيّ شيء آخر. ليس لمثل هذا القول من معنى إلاّ بالنسبة لنظرية من ترتيب لاحق. فالمحمولات البارزة مثل أعداد وفئات وأجسام وغيرها نميّز بينها في النظرية من ترتيب لاحق من خلال الأدوار التي تلعبها في قوانين هذه النظرية."[1]

يظهر أنّ مسالة انطولوجيا النظرية العلمية لا تكتسب دلالتها الحقيقيّة إلاّ من خلال ترجمتها في نظرية أخرى أكثر ثراء على المستوى المنطقيّ.

على عكس التصوّر السائد في أوساط فلاسفة الرياضيات المعارضين للنزعة الأفلاطونية فإنّ مسألة الأنطولوجيا لا تتطابق بالمرّة مع مفهوم متوالية الموضوعات التي تلتزم بها النظرية وجوديا، ذلك أنّها لا تطرح إلاّ بالنسبة إلى نظريات يمكن بناء عمليّة السور فيها بصورة مرجعية. يكتب كواين قائلا: "إنّ الأنطولوجيا ليس لها من معنى بالنسبة لنظرية لا تبنى فيها عمليّة السور إلاّ استبداليّا أي من حيث ينظر إليها في ذاتها وبذاتها فحسب. إنّ انطولوجيا هذه النظرية لا تحصل على معنى

(1) كواين: نسبية الأنطولوجيا ومقالات أخرى، الترجمة الفرنسية ص 66-67.

إلاّ من خلال ترجمتها في نظرية من ترتيب لاحق تستعمل فيها عملية السور مرجعيّا."[1]

عملية السور في صياغتها المرجعية هي إذن مفتاح الأنطولوجيا. نجد بالفعل في فلسفة كواين علاقة وثيقة بين مفهوم المرجع وبين أطروحته في أولوية النموذج المرجعي لعملية السور بالنسبة إلى نماذجها الأخرى: إنّ هذه العلاقة الوثيقة تؤسّس جوهر تساؤله حول معنى انطولوجيا النظريات. فمفاهيم الصدق المنطقي والمرجع والوجود هي مفاهيم مترابطة بصورة وثيقة في فلسفة كواين: فهي تشترك جميعها في كونها ذات طبيعة غير ثابتة بصورة مطلقة ولا تحصل على دلالتها الحقيقيّة إلاّ بالرجوع إلى مجال أكثر شمولية. يظهر لنا جليّا الآن في أيّ سياق يطرح فيه كواين مسألة الوجود، أي في سياق ما تقرّره نظرية ما على مستوى قيم متغيراتها على انه موجود لكي تكون قضاياها صادقة منطقيا. فالقوة الوجودية للنظرية العلمية، إن صحّ التعبير، تكمن في متغيّراتها المتصلة. ولكي نتمكّن من تحديد هذا البعد الوجودي للنظرية، يجب علينا أوّلا ترجمتها في لغة صورية تعتمد كأساس لها منطق المحمولات للدرجة الأولى مع مبدأ الهوية. بواسطة هذه الترجمة يمكننا تحديد الموضوعات التي تأخذ مكان المتغيرات المتصلة في التقريرات العلمية بصورة عامة.

وهكذا فإن الأنطولوجيا من وجهة نظر كواين هي مسألة اصطناع قبل كلّ شيء: فهي تعتمد بالأساس على الصورنة وعلى استعمال اللّغة الصورية. أمّا فيما يتعلّق باكتشاف الالتزامات الأنطولوجية للنظريات العلمية فإنّ هذا الإجراء يظلّ مشروطا بصورة مباشرة أو غير مباشرة باستعمال لغة المنطق الصوري من حيث هي لغة اصطناعيّة ومثالية.

3 - المواقف النقدية:

لقد أثارت فلسفة كواين في مختلف المجالات التي تعرّضنا إليها عدّة تساؤلات وردود فعل نقدية واعتراضات متباينة تفترض وجهات نظر مغايرة لما تفترضه هذه الفلسفة من مبادئ ومصادرات منطقية وابستمولوجية وأنطولوجية. ويعتبر الكتاب

---

(1) كواين: المرجع نفسه.

الجماعي الذي أشرف عليه كلّ من هنتيكا وديفدسون والمنشور عـــام 1975 أولى اللبنات في هذا البنيان النقدي. والسؤال الذي يمكننا طرحه هو الآتي: مـــا هـــي مختلف النقاط الرئيسة التي يمكننا أن نعترض فيها على فلسفة كواين؟ سنحاول في هذا الجزء من البحث التركيز على جملة من هذه النقاط وتصنيفها محوريا.

3.1 نقد موقف كواين من الأنساق المنطقية الغير-كلاسيكية

يعتبر كواين من بين الذين دافعوا عن المنطق الكلاسيكي الثنائي القيمة ضدّ من نادوا بإدخال تحويرات جوهرية عليه وبالتالي وضـــع منظومـــات منطقيـــة غـــير-كلاسيكية من شأنها أن تعكس بصورة أفضل بنيـــة الـــتفكير العقلـــي في بعـــض اختصاصات كالرياضيات وفيزياء الكموم وغيرها من المجالات التي لم تعد فيها لثنائية الصدق والكذب مثلا أيّة إجرائية تذكر. ومن بين من نقد كواين في مجال المنطقيات نجد المناطقة الذين قاموا بتجاوز المنطق الكلاسيكي نحو منطق الموجّهات الذي أبدى كواين استيائه من استعماله ومن إحلاله محلّ العمليات والمبادئ المنطقيـــة العاديـــة. وبالإضافة إلى أولئك نجد كذلك من أكّد على ضرورة تجاوز تصوّر كواين لعلاقـــة الأنطولوجيا بالمنطق من خلال إلغاء مفهومه لمرجعية التســـوير وتعويضـــه بمفهـــوم محض-استبدالي. بالنسبة إلى كواين تفقد في هذه الحالة مسألة انطولوجيا النظريـــات العلمية معناها بالنسبة إلى تصوّر لعملية السور لا يلعب فيه مفهوم المرجـــع أيّ دور في فهم الكفاءة الدلالية للتقريرات المنطقية. يقبل عدد غير قليـــل مـــن الفلاســـفة المعاصرون بمثل هذا التصوّر وخاصة أولئك الـــذين يســـعون لإقصـــاء النـــزعة الأفلاطونية من حقل فلسفة الرياضيات. دال قوتليب هو زعيم هذا التيار ولقد سعى منذ 1980 إلى بلورة آرائه المضادة للأفلاطونيـــة في كتابـــه الشـــهير: *الاقتصـــاد الأنطولوجي: السور الاستبدالي والرياضيات*.(أكسفورد، منشورات كلارندون).

من وجهة نظر كواين، يتضمّن التصوّر الاستبدالي للسور أو التكميم علـــى نقطتين سلبيتين: يقع أولا هذا التصوّر في خلط فادح بين أسماء الأشـــياء الفرديـــة والحدود اللّغوية الأخرى، وثانيا لا يمنحنا أيّة إمكانية للتمييز بين المتغيّرات وبـــين المحمولات وغيرها.

لا يؤخذ السؤال الأنطولوجي مأخذ الجدّ داخل تصوّر ينظر لعملية السور على نحو استبدالي محض، لأنّ مثل هذا التصوّر لا يمنحنا في الحقيقة إمكانية التمييز بين العلامات والحدود التي لها مراجع واضحة وبين العلامات والحدود التي ليس لها أصلا أيّ مرجع. على عكس ما يهدف إليه كواين يسعى دال قوتليب للردّ على كواين من هذا الباب أي من باب تصوّر استبدالي وليس مرجعي للسور وذلك بهدف إقصاء كلّ مشروعية عن السؤال الذي يطرح مشكلة المرجع والأنطولوجيا في حالة المعرفة الرياضية، وبالتالي نزع صفة الوجود عن الموضوعات الرياضية المجرّدة ذاتها. من جهته يرى كواين أنّ مثل هذا التوظيف الذي يلجأ إليه بعض المعارضين لتصوّره لا يمثّل إلاّ الجانب السلبي من عمليّة السور عينها، لأنّ النظرية الاستبدالية في السور لا تدرك معناها العميق والصحيح إلاّ إذا ما تمكنّا من ترجمتها وصياغتها في نظرية تستجيب لمقاييس منهج السور المرجعيّ.

3. 2 نقد ابستمولوجيا كواين

لا يميّز كواين بصورة واضحة بين الابستمولوجيا بمعنى فلسفة العلم والفلسفة بصورة عامة. الفلسفة والعلم هي في حالة اتّصال الواحدة بالأخرى. يتعارض هذا الرأي مع وجهة النظر التي نجدها خاصة عند كارناب والتي مؤدّاها أنّ الفلسفة هي نشاط مابعد-نظري. بالنسبة إلى كواين وعلى عكس ما نلاحظه لدى كارناب لا يوجد عنده أيّ اختلاف في الطبيعة بين العلم والفلسفة.. ورغم نقده للابستمولوجيا التجريبية تظلّ الإشكالية التي ينطلق منها كواين لبلورة مشروعه في الابستمولوجيا المطبّعة داخلة في دائرة النزعة التجريبية وتتلخّص على النحو التالي: كيف يصل الكائن البشري إلى المعرفة العلمية وكيف يقوم بإسقاط هذا الشكل من المعرفة انطلاقا من معلومات جدّ ضعيفة ومحدودة مثل الانطباعات الحسية؟ لا يحاول كواين تبرير العلم عقليا ولا تأسيسه على مبادئ أوّلية، وهو لا يسعى للإجابة على الإشكالية التي ينطلق منها في حدود النزعة الحسيّة التجريبية التقليدية التي نجدها عند لوك وهيوم على وجه الخصوص. فالابستمولوجيا في نظر كواين لا يجب أن تقوم سوى بدراسة العلم كظاهرة طبيعية وكظاهرة إنسانية

فيزيائية وبوسائل وتقنيات علمية فقط. فهي إعادة بناء نفسانو-تكوينية لسيرورة المعرفة العلمية من خلال تطوّر السلوك اللغوي كسلوك اجتماعي بالضرورة وليست تبريرا لبنى النظريات العلمية أو منطقا للكشف العلمي كما هو الحال مع بوبر وفلسفته في العلوم. ففي حوار أجراه معه آدو بيفشفتش عام 1988، نرى كواين يعرّف الابستمولوجيا على النحو الآتي: "الابستمولوجيا بالنسبة إلى هي العلم مطبّق على ذاته وهي الدراسة العلمية للسيرورة العلمية."[1] ويتمثّل رهان كواين في تبرير هذه الرؤية من دون اختزال شكل المعرفة العلمية في ضرب جديد من النزعة النفسانية تلك التي اصطدم بها مشروع هوسيرل وتعنّت فريجه في شجبها حتّى الرمق الأخير. ولكن في الحقيقة لا يعير كواين لمفاهيم علم النفس من وعي واستبطان وخبرات شعورية وكيانات عقلية، الخ آيّة أهميّة تذكر من الناحية العلمية، إذ هو فيلسوف سلوكي حتّى النخاع.

3.3 نقد واقعية كواين في مفهوم وجود الكيانات المجرّدة

عرفت فلسفة كواين خاصة على مستوى نظريتها في الوجود وتصوّرها لأنطولوجيا الموضوعات العلمية نقدا لاذعا من قبل عدد من الفلاسفة الذين ينتمون إلى النزعة الإسمية في فلسفة العلوم والرياضيات. وقد قمنا في الجزء الثاني من كتابنا المنشور عام 2007 بباريس الذي يحمل عنوان: *كواين والنزعة المعارضة للأفلاطونية الرياضية*[2] بتحليل بعض أشكال الإعتراض على أنطولوجيا الرياضيات لدى كواين بإسم النزعة الإسمانية المعاصرة. وبالفعل فإنّنا نجد أنّ إحدى استتباعات أطروحات كواين الأنطولوجية تتمثّل في المماهاة بين وجود الأشياء الواقعية وبعض الكيانات المجرّدة والإقرار بالتالي بأن الموضوعات الرياضية تملك من وجهة نظر العلم نفس الوضع الأنطولوجي شأنها شأن الموضوعات الفيزيائية. إذا ما طبّقنا معيار الالتزام الأنطولوجي على النظريات الرياضية الصادقة فإنّ هذا الأمر سينتهي بنا إلى قبول وجود الموضوعات الرياضية من أعداد وجذور

(1) D. Follesdal & D. B. Quine (2008): Quine in dialogue, Harvard University Press, p. 24.

(2) Hamdi Mlika (2007): Quine et l'antiplatonisme, l'Harmattan, Paris.

وفئات... الخ، من حيث هي قيم متغيرات تلك النظريات. ولكن فيما يتمثّل هذا المعيار؟ بالنسبة إلى كواين يكون تقرير ما صادقا إذا كان ما يقوله هو موجود حقيقة ليكون كذلك. ولكن بسبب كون عدد كبير من التقريرات يمكن لها أن تشترك في البنية النحوية دون شكلها المنطقي، يصير البحث عن معيار انطولوجي للكشف عن مختلف "الشحنات الأنطولوجية" الكامنة في هذه التقريرات ضرورة لا مناص منها. هذا السبب لا يفسر لوحده وجوب بناء مثل هذا المعيار إذ هنالك أيضا مسألة التمييز بين أنماط الحدود المنطقية التي اشرنا إليها.

إنّ التمييز بين حدود الأشياء الفردية (الأسماء) وبين حدود الأشياء العامة (المحمولات) يفرض علينا الاعتراف بمعيار كوني شامل ومحايد يكشف لنا عن الطرق التي تقبل من خلالها التقريرات وجود موضوعاتها. هذا المعيار هو إجراء يسمح لنا بتبيين مختلف الالتزامات الوجودية التي تحملها متغيّرات النظرية العلمية من حيث هي متغيّرات متّصلة وليست مفتوحة. إحدى افتراضات هذا المعيار تتمثّل في كون رموز المتغيّرات في تقرير صوري ما هي وحدها التي تملك بعدا مرجعيا دون بقيّة الرموز المنطقية الأخرى كرموز المحمولات أو رموز القضايا. لكي نستطيع تحديد وجه سلامة رموز المتغيّرات داخل نظرية السور ذاتها، يقع تأويل هذه الرموز على أنّها تملك قيم صدق وما صدقا، في الوقت الذي تكون فيه للمتغيّرات موضوعات فردية داخل حقل الخطاب للنظرية التي هي على المحكّ. إنّ قناة المرجع الوحيدة في نظر كواين ليست الأسماء وإنّما المتغيّرات. بعض الأسماء أو الحدود الفردية (كأسماء الأشخاص مثلا) التي من المفروض أن تقع على أشياء موجودة بالفعل بتسميتها إياها، يمكن لها أحيانا أن تفشل تماما في انجاز هذه المهمّة إذا كان موضوعها غير موجود. فالاسم الذي يفترض انه يشير إلى شيء فردي لا يملك في حد ذاته أيّة سلطة على أن يكون ذلك الشيء حاضرا بالفعل. لا تتحدّد قيمة الأسماء الفردية قي نظر كواين إلاّ من حيث قابليتها لأن تستبدل بالمتغيرات في سياق الجمل المنطقية المفتوحة دون غيرها من الرموز المنطقية الأخرى. فقيمة الحدود الفردية لا تتأتّى في نظر كواين إلاّ من قدرتها على التواجد في الأمكنة الخاصة بالمتغيّرات. بناءا على ذلك يقترح كواين إقصاء هذه الحدود بصورة نهائية

بحيث لا تبقى إلاّ المحمولات. مثل هذا الإجراء يلعب دورا هامّا جدّا في فلسفة كواين. نستنتج إذن كيف أنّ معيار الالتزام الأنطولوجي يقيم جسرا تواصليا بين صدق التقرير العلمي وبين وجود موضوعاته. على هذا الأساس فإنّ النظريات الرياضية الصادقة تتطلّب أن تكون الموضوعات الرياضية المجردة التي هي قيم متغيراتها المكمّمة، موجودة ويلتزم الرياضي بقبول وجود هذه الموضوعات لأنّ وجودها ليس إلاّ نتيجة مباشرة لصدق النظريات الرياضية. على عكس وجهة نظر برتراند راسل، فإنّ الصدق في فلسفة كواين هو سابق على الوجود.

يتبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ أي جزء آخر من علوم الرياضيات الحديثة لا يكون صادقا إلاّ إذا كانت موضوعاته موجودة: فصدق علم الحساب على سبيل المثال يتطلّب بلا منازع وجود الأعداد الحقيقية حتّى تكون عملياته وقضاياه صادقة منطقيا وصالحة للاستعمال والتطبيق في علوم الطبيعة.

إنّ مسألة مرجعيّة قضايا علم الحساب لمثل هذه الموضوعات العددية تبدو ضرورية ولا بديل عنها في السياق الحالي الذي تستعمل فيه النظريات الرياضية. بناءا على ذلك، فإن المشروع الفلسفي المعارض للأفلاطونية والذي يهدف إلى إنشاء رياضيات متحررة تماما من كل التزام انطولوجي إزاء أي نوع من الموضوعات الرياضية هو بعيد كلّ البعد عن فهم طبيعة وماهية هذه العلوم.

إنّ علاقة الصدق الرياضي هي علاقة جدّ وثيقة بوجود موضوعات النظريات الرياضية. ولكن علينا ألاّ ننسى ما ذكرناه آنفا عندما تناولنا مسالة النسبية الأنطولوجية لدى كواين، ذلك أنّ هذه الموضوعات ليست مطلقة إذ بإمكاننا دوما قراءة وكتابة بعضها في بعض وبالتالي تأويل وجود بعضها في بعض.. على هذا الأساس فإن مسألة وجود الموضوعات الرياضية تأخذ في فلسفة كواين التعبير التالي: إذا ما قبلنا بمبدأ إرجاع نظرية الأعداد إلى نظرية الفئات، وهو المبدأ الذي يقبله كلّ الرياضيين تقريبا، فإنّ السؤال عن وجود الموضوعات الرياضية يتحوّل إلى سؤال عن نمط نظرية الفئات التي علينا قبولها دون سواها حتّى تكون النظريات الرياضية صادقة.

على هذا النحو تمثّل نمذجة الرياضيات في نظرية الفئات بالإضافة إلى صورنتها في المنطق المكمّم الكلاسيكي شرطي إمكان تطبيق معيار كواين في

الالتزام الأنطولوجي بالنسبة إلى نظريات الرياضية. فاختيار منطق الدرجة الأولى الصوري كنظام لتمثّل مفاهيم نظرية الفئات الأساسية وإرجاع كلّ أقسام الرياضيات الحديثة إليها يعطي لمعيار كواين الكفاءة المطلوبة للكشف عن مختلف الالتزامات. بدون هذين الشرطين لا يكون هذا المعيار إجرائيا بالمرّة.

يقبل كواين ككلّ فلاسفة الرياضيات مهما اختلفت مذاهبهم وأيديولوجياتهم بدعوى إرجاع نظرية الأعداد إلى نظرية الفئات بغية تعريفها. معنى هذا أنّه يكون بالإمكان إقصاء جميع الأعداد انطولوجيّا بإرجاعها إلى الفئات. ولكن هذا الإرجاع يظلّ خاضعا في كل الأحوال لمبدأ انعدام تحديد الترجمة الذي يبقى بدوره وثيق الصلة بدعوى النسبية الأنطولوجية. إنّ انعدام تحدّد ترجمة الأعداد في الفئات يعني وجود عدد كبير، ربّما كان لانهائيا، من النماذج التي يمكن تحقيق هذا الإرجاع فيها. كلّ هذه النماذج هي صادقة وسليمة وتحيل على نفس تركيبة الأعداد الطبيعية. أمّا فيما يخصّ شرط الصورنة الذي يدافع عنه كواين فإنّ عددا ممن يعارضون موقفه ينكر أن يكون المنطق الصوري الكلاسيكي ونعني بذلك منطق المحمولات من الدرجة الأولى مع مبدأ الهويّة هو اللغة الوحيدة الصالحة لترجمة النظريات العلمية والرياضية. وبالفعل يقوم البعض منهم باقتراح قراءة غير كلاسيكية لنظرية التكميم (السور) ذاتها. بدون هذه القراءة التي تقوم أساسا على فهم غير مرجعي لعملية السور بالنسبة إلى النظريات الرياضية، لا يمكننا فهم طبيعة عمل الرياضيات المعاصرة. فنحن إذا ما استبدلنا المنطق الصوري الذي يقبله كواين دون غيره، بمنطق آخر مثل منطق الموجّهات أو المنطق الحدسي الذي يتخلّى مثلا عن قانون الثالث المرفوع، أو على الأقل إذا ما نحن قمنا بتطويره وإثرائه بوسائل جديدة فإنّ السؤال الأنطولوجي كما يصوغه كواين ويعيد له الاعتبار في الفلسفة يفقد تقريبا كلّ معناه.

المصادر والمراجع

قائمة بكتب كواين:

1934

A system of logistic. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1940

Mathematical logic. New York: Norton. Rev. ed., Harvard University Press, 1951.

1941

Elementary logic. Boston and New York: Ginn. Rev. ed., Harper & Row, 1965.

1944

O sentido da nova lo′ gica. Sao Paulo: Martins.

1950

Methods of logic. New York: Holt, Rinehart &Winston. Rev. ed., 1959; rev. and expanded ed., 1972; rev. and expanded ed., Harvard University Press, 1982.

1953

From a logical point of view: Nine logico-philosophical essays. Cambridge: Mass.: Harvard University Press. Rev. ed., 1961.

1960

Word and object. Cambridge, Mass.: Technology Press of the Massachusetts

Institute of Technology.

1963

Set theory and its logic. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard

University Press. Rev. ed., 1969.

1966

Selected logic papers. New York: Random House. Expanded ed., Harvard University Press, 1995.

The ways of paradox and other essays. New York: Random House. Rev. and expanded ed., Harvard University Press, 1976.

1969

Ontological relativity and other essays. New York: Columbia University Press.

1970

Philosophy of logic. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Rev. ed., Harvard University Press, 1986.

The web of belief, by W. V. Quine and J. S. Ullian. New York: Random House. Rev. ed., 1978.

1974

The roots of reference. La Salle, Ill.: Open Court.

1981

Theories and things. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1982

Saggi filosofici, 1970-1981. Edited and translated by Michele Leonelli. Rome: Armando.

1985

The time of my life: An autobiography. Cambridge, Mass.: MIT Press.

1987

La scienza e i dati di senso. Edited and translated by Michele Leonelli. Rome: Armando.

Quiddities: An intermittently philosophical dictionary. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

1990

The logic of sequences: A generalization of "Principia Mathematica." New York: Garland.

Pursuit of truth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Rev. ed., 1992.

1995

From stimulus to science. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

قائمة تفصيلية بمقالات كواين:

1932.

A note on Nicod's postulate. *Mind* 41: 345-50.

1933.

(a) A logic of sequences. *Summaries of Theses* (Harvard), pp. 335-8.

(b) A theorem in the calculus of classes. *Journal of the London Mathematical Society* 8: 89-95.

1934.

(a) A method of generating part of arithmetic without using intuitive logic. *Bulletin of the American Mathematical Society* 40: 753-61.

(b) Ontological remarks on the prepositional calculus. *Mind* 43: 472-6.

1936.

(a) Concepts of negative degree. *Proceedings of the National Academy of Science* 22: 40-5.

(b) Definition of substitution. *Bulletin of the American Mathematical Society*42 : 561-9.

(c) On the axiom of reducibility. *Mind* 45: 498-500.

(d) A reinterpretation of Schonfinkel's logical operators. *Bulletin of the American Mathematical Society* 42: 87-9.

(e) Set-theoretic foundations for logic. *Journal of Symbolic Logic* 1: 45-57.

(f) A theory of classes presupposing no canons of type. *Proceedings of the National Academy of Science* 22: 320-6.

(g) Toward a calculus of classes. *Journal of Symbolic Logic* 1: 2-25.

(h) Truth by convention. In *Philosophical essays for A. N. Whitehead*, edited by O. H. Lee. New York: Longmans.

1937.

(a) Logic based on inclusion and abstraction. *Journal of Symbolic Logic*2 : 145-52.

(b) New foundations for mathematical logic. *American Mathematics Monthly* 44: 70-80.

(c) On Cantor's theorem. *Journal of Symbolic Logic* 2: 120-4.

(d) On derivability. *Journal of Symbolic Logic* 2: 113-19.

1938.

(a) Completeness of the prepositional logic. *Journal of Symbolic Logic*3 : 37-40.

(b) On the theory of types. *Journal of Symbolic Logic* 3: 125-39.

1939.

(a) Designation and existence. *Journal of Philosophy* 36: 701-9.

(b) A logistical approach to the ontological problem. *Journal of Unified Science*9 : 84-9.

(c) Relations and reason. *Technology Review* 41: 299-301, 324-32.

1940.

Elimination of extra-logical postulates. Written with Nelson Goodman. *Journal of Symbolic Logic* 5: 104-9.

1941.

(a) Element and number. *Journal of Symbolic Logic* 6: 135-49.

(b) Russell's paradox and others. *Technology Review* 44: 16-17.

(c) Whitehead and the rise of modern logic. *Philosophy of A. N. Whitehead*, edited by p. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court.

1942.

(a) On existence conditions for elements and classes. *Journal of Symbolic Logic* 7: 157-9.

(b) Reply to Professor Ushenko. *Journal of Philosophy* 39: 68-71.

1943.

Notes on existence and necessity. *Journal of Philosophy* 40: 113-27.

1945.

(a) On ordered pairs. *Journal of Symbolic Logic* 10: 95 ff.

(b) On the logic of quantification. *Journal of Symbolic Logic* 10: 1-12.

1946.

(a) Concantenation as a basis for arithmetic. *Journal of Symbolic Logic*11 : 105-14.

(b) On relations as coextensive with classes. *Journal of Symbolic Logic* 11: 71-2.

1947.

(a) On universals. *Journal of Symbolic Logic* 12: 74-84.

(b) The problem of interpreting modal logic. *Journal of Symbolic Logic* 12: 43-8.

(c) Steps toward a constructive Nominalism. (With Nelson Goodman). *Journal of Symbolic Logic* 12: 97-122.

1948.

On what there is. *Review of Metaphysics* 2: 21-38.

1949.

On decidability and completeness. *Synthese* 7: 441-6.

1950.

(a) Identity, ostension, and hypostasis. *Journal of Philosophy* 47: 621-33.

(b) On natural deduction. *Journal of Symbolic Logic* 15: 93-102.

1951.

(a) On Carnap's views on ontology. *Philosophical Studies* 2: 65-72.

(b) On the consistency of 'New foundations'. *Proceedings of the National Academy of Science* 37: 538-40.

(c) Ontology and ideology. *Philosophical Studies* 2: 11-15.

(d) The ordered pair in number theory. In *Structure, method, and meaning*, edited by p. Henle, H. Kallen, and S. Langor. NewYork: Liberal Arts.

(e) Semantics and abstract objects. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 80: 90-6.

(f) Two dogmas of empiricism. *Philosophical Review* 60: 20-43.

1952.

(a) On an application of Tarski's theory of truth. *Proceedings of the National Academy of Science* 38: 430-3.

(b) The problem of simplifying truth functions. *American Mathematics Monthly* 59: 521-31.

1953.

(a) Strawson on logical theory. *Mind* 62: 433-51. On a so-called paradox. *Mind* 62: 65-7.

(b) On mental entities. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 80: 198-203.

(c) Three grades of modal involvement. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 14: 65-81.

1954.

(a) Interpretations of sets of conditions. *Journal of Symbolic Logic* 19: 97-102.

(b) Quantification and the empty domain. *Journal of Symbolic Logic* 19: 177-9.

(c) Reduction to a dyadic predicate. *Journal of Symbolic Logic* 19: 180-2.1955 .

(d) On Frege's way out. *Mind* 64: 145-59.

(e) A proof procedure for quantification theory. *Journal of Symbolic Logic*20 : 141-9.

1956.

(a) On formulas with valid cases. *Journal of Symbolic Logic* 21: 148.

(b) Quantifiers and propositional attitudes. *Journal of Philosophy* 53: 177-87.

(c) Unification of universes in set theory. *Journal of Symbolic Logic* 21: 267-79

1957.

The scope and language of science. *British Journal of Philosophy of Science* 8: 1-17.

1958.

Speaking of objects. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 31: 5-22.

1959.

Meaning and translation. In *On translation*, edited by R. A. Brower. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1960.

(a) Carnap and logical truth. *Synthese* 12: 350-74.

(b) Posits and reality. *Basis of the Contemporary Philosophy* (Tokyo) 5: 391-400.

(c) Variables explained away. *Proceedings of the American Philosophical Society*104 : 343-7.

1961.

(a) Logic as a source of syntactical insights. *Proceedings of Symposia in Applied Mathematics* 12: 1-5.

(b) Reply to Professor Marcus. *Synthese* 13: 323-30.

1962.

Paradox. *Scientific American* 206, no. 4: 84-95.

1963.

On simple theories of a complex world. *Synthese* 15: 107-15.

1964.

(a) The foundations of mathematics. *Scientific American* 211, no. 3: 113-16, 118, 120, 122, 124, 127.

(b) Implicit definition sustained. *Journal of Philosophy* 61: 71-4.

(c) Necessary truth. Voice of America Forum Lectures, Philosophy of Science Series no. 7.

(d) Ontological reduction and the world of numbers. *Journal of Philosophy* 61: 209-16.

1966.

Russell's ontological development. *Journal of Philosophy* 63: 657-67.

1967.

On a suggestion of Katz. *Journal of Philosophy* 64: 52-4.

1968.

(a) Comments. In *Problems in the philosophy of science*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave. Amsterdam: North-Holland.

(b) Existence and quantification. *L'Age de la Science* 1: 151-64. Ontological relativity. *Journal of Philosophy* 65: 185-212.

(c) Propositional objects. *Critica* 2, no. 5: 3-22.

(d Replies. *Synthese* 19: 264-321.

1969.

(a) Existence. In *Physics, logic, and history*, edited by W. Yourgrau. New York: Plenum.

(b)The limits of decision. *Akten des XIV. Internationalen Kongresses fur Philosophie* 3: 57-62.

(c) Linguistics and philosophy. In *Language and philosophy*, edited by S. Hook. New York: New York University Press.

(d)Natural kinds. In *Essays in honor of Carl G. Hempel*, edited by N. Rescher Dordrecht: Reidel.

(e) Stimulus meaning. Isenberg Memorial Lecture Series 1965-1966 (Michigan State), pp. 39-61.

1970.

(a). Grades of theoreticity. In *Experience and theory*, edited by L. Foster and J. W. Swanson. Amherst: University of Massachusetts.

(b) Methodological reflections on current linguistic theory. *Synthese* 21: 386-98.

(c) On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy* 67: 178-83.

(d) Philosophical progress in language theory. *Metaphilosophy* 1: 2-19.

1971.

(a) Algebraic logic and predicate functors. Pamphlet. Indianapolis: Bobbs- Merrill.

(b) Epistemology naturalized. *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie* 6: 87-103.

(c) Homage to Carnap. *Boston Studies in Philosophy of Science* 8: xxii-xxv.

(d) Predicate-functor logic. In *Proceedings of the II. Scandinavian Logic Symposium*. Amsterdam: North-Holland.

1972.

Remarks for a memorial symposium. In *Bertrand Russell*, edited by D. Pears. New York: Doubleday.

1973.

Vagaries of definition. *Annals of the New York Academy of Science* 211: 247-50.

1974.

(a) Comments on Davidson and Dummett. *Synthese* 27: 325-9, 399.

(b) On Popper's negative methodology. In *The philosophy of Karl Popper*, edited by p. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court.

(c) Paradoxes of plenty. *Daedalus* 103, no. 4: 38-40.

(d) Truth and disquotation. In *Proceedings of the 1971 Tarski Symposium*.

1975.

(a) Mind and verbal dispostions. In *Mind and language*, edited by S. Guttenplan. Oxford: Clarendon Press.

(b) The nature of natural knowledge. In *Mind and language*, edited by S. Guttenplan. Oxford: Clarendon Press.

(c) On empirically equivalent systems of the world. *Erkenntnis* 9: 313-28.

(d) On the individuation of attributes. In *The logical enterprise*, edited by R. M. Martin. New Haven: Yale University Press.

(e) Respuesetas. In *Aspectos de la filosofia de W. V. Quine*, edited by R. Garrido. Valencia: Teorema.

(f) The variable. *Logic colloquium*. Lecture Notes in Mathematics no. 453. New York: Springer.

1976.

(a) Grades of discriminability. *Journal of Philosophy* 73: 113-16.

(b) Whither physical objects. *Boston Studies in Philosophy of Science* 39: 497-504.

(c) Worlds away. *Journal of Philosophy* 73: 359-64.

1977.

(a) A closer look. *Journal of Philosophy* 74: 415-16.

(b) Facts of the matter. In *American philosophy from Edwards to Quine*, edited by R. Shahan. Norman: University of Oklahoma Press.

(c) Intensions revisited. *Midwest Studies in Philosophy* 2: 5-11.

1978.

(a) On the nature of moral values. In *Values and morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim. Dordrecht: Reidel.

(b) Postscript on metaphor. *Critical Inquiry* 5: 161-2.

(c) Reply to Lycan and Pappas. *Philosophia* 7: 637-8.

(d) Use and its place in meaning. *Erkenntnis* 13: 1-8.

1979.

(a) Cognitive meaning. *Monist* 62: 129-42.

(b) Comments [on Davidson]. In *Meaning and use*, edited by A. Margalet. Dordrecht: Reidel.

(c) Comments on Newton-Smith. *Analysis* 39: 66-7.

(d) On not learning to quantify. *Journal of Philosophy* 76: 429-8.

1980.

(a) Sellars on behaviorism, language, and meaning. *Pacific Philosophical Quarterly* 61: 26-30.

(b) The variable and its place in reference. In *Philosophical subjects: Essays on the work of p. F. Strawson*, edited by Z. van Straaten. Oxford: Oxford University Press.

(c) What's it all about? *American Scholar* 59: 43-54.

1981.

(a) Grammar, truth, and logic. In *Philosophy and logic*, edited by S. Kanger and S. Ohmann. Dordrecht: Reidel.

(b) The Pragmatists' place in empiricism. In *Pragmatism*, edited by R. J. Mulvany and p. J. Zeltner. Columbia: University of South Carolina.

(c) Predicate functors revisited. *Journal of Symbolic Logic* 46: 649-52.

(d) Replies to the eleven essays. *Philosophical Topics* 12: 227-43.

(e) Replies to Stroud and Chihara. *Midwest Studies in Philosophy* 6: 453-4, 473-5.

(f) What price bivalence? *Journal of Philosophy* 78: 90-5.

1982.

Burdick's attitudes. *Synthese* 52: 531-2.

1983.

Ontology and ideology revisited. *Journal of Philosophy* 80: 499-502.

1984.

(a) Sticks and stones; or, the ins and outs of existence. *On nature*, edited by L. S. Rouner. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

(b) What I believe. In *What I believe*, edited by M. Booth. London: Waterstone.

1985.

(a) Carnap's positivistic travail. *Fundamenta Scientiae* 6: 325-33.

(b) Events and reification. In *Action and events*, edited by E. LePore. Oxford: Blackwell.

(c) States of mind. *Journal of Philosophy* 82: 5-8.

1986.

(a) Autobiography, replies, and autobibliography. In *The philosophy of W. V. Quine*, edited by L. E. Hahn and p. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court.

(b) Panel on reference. In *Philosophie et culture*. Montreal: Beffroi.

(c) Peano as logician. In *Celebrazione in memoria di Giuseppe Peano*, edited by A. Conte. Torino: Universita.

(d) The sensory support of science. In *Discursos*. Granada: Universidad.

1987.

(a) Carnap. *Yale Review* 76: 226-30.

(b) Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy* 84: 5-10.

(c) Symbols. In *Oxford companion to the mind*, edited by R. L. Gregory. Oxford: Oxford University Press.

1988.

(a) Logical correspondence with Russell. *Russell* 8: 225-31.

(b) Meaning, truth, and reference. In *Les formes actuelles du vrai*, edited by N. Incardona. Paris: Internationale de Philosophie.

1989.

Mind, brain, and behavior. In *Progress in behavioral studies*, edited by A. J. Bronstein. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

1990.

(a) The elusiveness of reference. In *Sprache, Theorie, und Wirklichkeit*, edited by M. Sukale. Frankfurt: Lang.

(b) Let me accentuate the positive. In *Reading Rorty*, edited by A. Malachowski. Oxford: Blackwell.

(c) Selected correspondence with Geach. In *Peter Geach: Philosophical encounters*, edited by H. Lewis. Dordrecht: Kluwer.

(d) Three indeterminacies. In *Perspectives on Quine*, edited by R. Barrett and R. Gibson. Oxford: Blackwell.

1991.

Two dogmas in retrospect. *Canadian Journal of Philosophy* 21: 265-74.

1992.

(a) Commensurability and the alien mind. *Common Knowledge* 1, no. 3: 1-2.

(b) Immanence and validity. *Dialectica* 45: 219-30.

(c) Structure and nature. *Journal of Philosophy* 89: 6-9.

1993.

In praise of observation sentences. *Journal of Philosophy* 90: 107-16.

1994.

(a) Assuming objects. *Theoria* 60: 171-83.

(b) Comment [on Tennant]. In *Logic, language, and the structure of scientific theories*, edited byW. Salmon and G.Wolters. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

(c) Indeterminacy without tears. *Il Cannochiale* 1-2: 57-8.

(d) Promoting extensionality. *Synthese* 98: 143-51.

(e) Responses. Symposium on Quine's philosophy, edited by D. Føllesdal and A. Hannay [special issue]. *Inquiry* 37: 495-505.

(f) Truth. In *Philosophical problems today*, vol. 1, edited by G. Floistad. Dordrecht: Kluwer.

1995.

(a) Naturalism; or, living within one's means. *Dialectica* 49: 251-61.

(b) Peirce's logic. In *Peirce and contemporary thought*, edited by K. L. Keter. New York: Fordham.

(c) Reactions. In *On Quine*, edited by p. Leonardi and M. Santambrogio. Cambridge: Cambridge University Press.

1996.

Progress on two fronts. *Journal of Philosophy* 93: 159-63.

1997.

(a) Free logic, description, and virtual classes. *Dialogue* 36: 101-8.

(b) Responses to seven papers. *Revue Internationale de Philosophie* 51: 567-82.

1999.

Where do we disagree? In *The philosophy of Donald Davidson*, edited by L. E. Hahn. La Salle, Ill.: Open Court.

2000.

I, you, and it: An epistemological triangle. In *Knowledge, language and logic: Questions for Quine*, edited by A. Orenstein and p. Kot'ako. Dordrecht: Kluwer.

2001.

Confessions of a confirmed extensionalist. In *Future pasts*, edited by J. Floyd and S. Shieh. Oxford: Oxford University Press.

قائمة بأهمّ الكتب والمقالات التي تتعلّق بفلسفة كواين

Alston, William p. "Quine on Meaning", in The Philosophy of W. V. Quine, eds E. Hahn and P.A. Schilpp (Peru IL: Open Court, 1986; 2nd, expanded edn, 1998), pp. 49-72.

Antony, Louise "Naturalizing Radical Translation", Knowledge, Language and Logic (Dordrecht: Kluwer, 2000), pp. 141-50.

Barrett, Robert and Roger Gibson Perspectives on Quine (Oxford: Blackwell, 1990).

Bergström, Lars "Underdetermination of Physical Theory", in The Cambridge Companion to Quine, ed. Roger F. Gibson Jr (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 91-114.

Georges Boolos: "To Be Is to Be a Value of a Variable (or to Be Some Values of Some Variables)", The Journal of Philosophy 81 (1984), pp. 430-49; reprinted in Logic, Logic, and Logic, ed. Richard Jeffrey (Cambridge MA: Harvard University Press, 1998).

——"Nominalist Plantonism", Philosophical Review 94 (1985), pp. 327-4; reprinted in Logic, Logic, and Logic, ed. Richard Jeffrey (Cambridge MA: Harvard University Press, 1998), pp. 73-87.

Burdick, Howard: "A Logical Form for Propositional Attitudes", Synthese 52 (1982), pp. 185-230.

Rudolph Carnap: Reply to "Two Dogmas", a reply unpublished in Carnap's lifetime, now printed in Dear Carnap, Dear Van, ed. Richard Creath (Berkeley CA: University of California Press, 1990), pp. 427-32.

Chomsky, Noam: "Quine's Empirical Assumptions", in Words and Objections, eds Donald

Davidson and Jaakko Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1969), pp. 53-68.

Church, Alonzo: "Review of Quine's 'Notes on Existence and Necessity'" Journal of Symbolic Logic 8 (1943), p. 31.

—— "Quine's Paradox about Modality", in Propositions and Attitudes, eds Nathan Salmon and S. Soames (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 59-65.

Creath, Richard: Dear Carnap, Dear Van: The Carnap-Quine Correspondence and Related Work (Berkeley CA: University of California Press, 1990).

Davidson, Donald and Jaakko Hintikka, eds,: Words and Objections (Dordrecht: Reidel, 1969).

Davis, Wayne A.: "Physicalism", in The Oxford Companion to Philosophy, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 679.

Feigl, Herbert: "The 'mental' and the 'physical'", Minnesota Studies in Philosophy of Science, vol. 2, eds Herbert Feigl and Michael Scriven (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), pp. 370-497.

Fogelin, Robert: "Aspects of Quine's Naturalized Epistemology", in The Cambridge Companion to Quine, ed. Roger Gibson, 2004, pp. 19-46.

Føllesdal, Dagfinn: Referential Opacity and Modal Logic, Ph.D. dissertation (Harvard University, 1961), reprinted, with an introduction and addendum (London: Routledge, 2004).

——"Essentialism and Reference", in The Philosophy of W. V. Quine, eds E. Hahn and p. A. Schilpp (Peru IL: Open Court Press, 1986, 2nd, expanded edn, 1998), pp. 97-113.

—— "Indeterminacy and Mental States", in Robert Barrett and Roger Gibson, Perspectives on Quine (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 98-109.

Gibson Jr, Roger F.: The Philosophy of W. V. Quine (Tampa FL: University of South Florida
Press, 1982).

—— "Translation, Physics, and Facts of the Matter", in The Philosophy of W. V. Quine, eds E. Hahn and p. A. Schilpp (Peru IL: Open Court, 1986; 2nd, expanded edn, 1998), pp. 139-54.

——"Quine's Philosophy: A Brief Sketch", in The Philosophy of W. V. Quine, eds E. Hahn and p. A. Schilpp (in the 2nd edn only) (Peru IL: Open Court, 1986; 2nd, expanded edn, 1998), pp. 667-83.

—— Enlightened Empiricism (Tampa FL: University of South Florida Press, 1988).

—— ed. The Cambridge Companion to Quine (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Glock, Hans-Johann: Quine and Davidson on Language, Thought and Reality (Cambridge:
Cambridge University Press, 2003).

Grice, H. Paul and p. Strawson: "In Defense of a Dogma", The Philosophical Review LXV, no. 2 (1956), pp. 141-58; widely reprinted.

Hahn, Edwin and Paul Arthur Schilpp: The Philosophy of W. V. Quine (Peru IL: Open Court, 1986; 2nd, expanded edn, 1998).

Harding, S. G., ed.: Can Theories be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis, Synthese Library, vol. 81 (Dordrecht: Reidel, 1976).

Harman, Gilbert: ''Quine on Meaning and Existence, I'', Review of Metaphysics 31 (1967), pp. 124-51.

Hempel, Carl: ''The Empiricist Criterion of Meaning'', first published in Revue Internationale de Philosophie 4 (1950); reprinted in A. J. Ayer, Logical Positivism (New York: Free Press, 1959), pp. 108-29.

Hookway, Christopher: Quine (Cambridge: Polity Press, 1998).

Humphries, Barbara M.: ''Indeterminacy of Translation and Theory'', The Journal of Philosophy 67 (1970), pp. 167-78.

Hylton, Peter W.: Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1990).

—— ''Analyticity and the Indeterminacy of Translation'', Synthese 52 (1982), pp. 167-84.

——''Translation, Meaning, and Self-Knowledge'', Proceedings of the Aristotelian Society XCI, part 3 (1990/91), pp. 269-90.

—— ''Analysis and Analytic Philosophy'', in The Story of Analytic Philosophy, eds Anat

Biletzki and Anat Matar (London: Routledge, 1998), pp. 37-55.

—— '''the defensible province of philosophy': Quine's 1934 Lectures on Carnap'', in Future

Pasts: Reflections on the History and Nature of Analytic Philosophy, eds J. Floyd and S. Shieh (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 257-75.

—— ''Quine on Reference and Ontology'', in The Cambridge Companion to Quine, ed. Roger Gibson (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 115-30.

Kaplan, David: ''Quantifying In'', in Words and Objections, eds D. Davidson and J. Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1969), pp. 206-42.

Katz, Jerrold: ''The Refutation of Indeterminacy'', in R. Barrett and R. Gibson, Perspectives on Quine (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 179-80.

Leonardi, Paolo and Marco Santambrogio, eds, : On Quine: New Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Orenstein, Alex and Petr Kotatko: Knowledge, Language and Logic (Dordrecht: Kluwer Academic, 2000).

Pakaluk, Michael: "Quine's 1946 Lectures on Hume", Journal of the History of Philosophy 27 (1989), pp. 445-59.

Peacocke, Christopher: "The Philosophy of Language", in Philosophy 2: Further through the

Subject, ed. A. C. Grayling (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 72-121.

Putnam, Hilary: Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

—— Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

—— "The Analytic and the Synthetic", in Minnesota Studies in the Philosophy of Science III, eds Herbert Feigl and Grover Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962); reprinted in Putnam, Mind, Language and Reality (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 33-69.

de Rouilhan, Philippe: "On What There Are", Proceedings of the Aristotelian Society (2002), pp. 183-200.

Searle, John: "Indeterminacy, Empiricism, and the First Person", Journal of Philosophy LXXXXIV (1987), pp. 123-46.

Ullian, Joseph S.: "Quine and the Field of Mathematical Logic", in The Philosophy of W. V.

Quine, eds E. Hahn and p. A. Schilpp (Peru IL: Open Court, 1986; 2nd, expanded edn, 1998), pp. 569-89.

جون رولز
بين الليبرالية الجديدة والعدالة
بوصفها مقولاً كونيًّا

شيماء عبد العزيز الشامي
باحثة من اليمن

أولاً: نوافذ الميلاد والعمل والمؤلفات

أ - حياة رولز ومسيرته الفكرية

ولد جون رولز (**John Rawls**) سنة (1921) في عائلة ميسورة الحال في مدينة (بالتيمون بولاية ماريلاند)، وهو الابن الثاني من أصل خمسة أبناء تُوفِّي اثنان منهم في صغرهما. كان والده وليام لي (William Lee) محاميًا بارزًا، أمّا أمّهُ أنا آبل (Anna Abell) فكانت رئيسة لـ (رابطة النساء الناخبات). تلَقّى رولز في بدايات عمره تكوينًا مدرسيًّا دينيًّا جيدًا، لكنه في عام 1939 بعد بلوغه سن الثامنة عشرة اختار دراسة الفلسفة عند دخوله لـ (جامعة برينستون). وكان رولز يتّصف بالمواظبة على العمل وبقوة الذاكرة والالتزام الفكري، وبعد فترة انقطاع عن الدراسة دامت ثلاث سنوات (1943–1946) استدعي خلالها لأداء الخدمة العسكرية؛ أكمل أطروحتهُ للدكتوراه التي ناقشها سنة (1950) بعنوان "فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم"، وهي الأطروحة التي تناول فيها أغلب المواضيع التي سيعمل على تطويرها فيما

بعد. وتَدَرّج رولز بعد ذلك في المناصب التعليمية: عُــيِّن أولاً أســتاذًا مُكَلَّفًــا بالدروس في قسم الفلسفة بـــ (جامعة برينستون) لمدة ســنتين (1950–1952)، لِيُنتَدَب بعد ذلك لمدة سنة (1952–1953) في جامعة (أوكسفورد)، وهي الســنة التي يعتبرها رولز الأكثر ثراء في مسيرته العلمية؛ إذ تَعرَّف خلالهــا وعمــل مــع هربرت هارت (Herbert Hart)، وإشعيا بــرلين (Isaiah Berlin)، وســتيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire). وعند رجوعه إلى الولايات المتحدة عُيِّن أستاذًا بـــ (جامعةكورنل) حتى سنة (1959)، حيث غادرها إلى (معهد ماساتشوســتس للتكنولوجيا)، لينتهي به المطاف في الأخير أستاذًا بـــ (جامعة هارفارد) للفترة من (1962–1991)، أُحيل بعدها إلى التقاعد، ليتفرّغ كُلِّيًا للتأليف؛ وسنفصّل مؤلفاته في الفقرة (ب) من هذا المبحث[1].

"كان رولز في بدايات حياته الفكرية الأكاديمية ميَّالاً لـــ"المذهب النفعــي"، مدافعًا عن طروحاته الفلسفية والسياسية؛ ويتجلّى هذا الميل خصوصًــا في مقالــه الأول الذي صدر سنة (1955) في مجلة (Philosophical review) والذي حمــل عنوان (مفهومان للقواعد two consepts of rules) وهو المقال الذي حمله أيضًــا إلى الأوساط الفلسفية في الولايات المتحدة، والذي يعتبره "البراجماتيون" أنفســهم كصياغة معمقة ومكملة للمذهب البراجماتي الحديث"[2]. "غير إن رولز ما لبث أن كشف عن عجز هذا المذهب عن تقديم تصور مقنع للحرية والمســاواة الفرديــة، على اعتبار أنه لا يولي أهمية لسعادة الفرد بقدر اهتمامه بالسعادة العامة لأكثر قدر

---

(1) عبد العزيز ركح، جون رولز، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربيــة الأكاديميــة (الفلسفة الغربية المعاصرة)، تأليف: مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، ج2، منشورات الاختلاف وضفاف والأمان، بيروت والجزائر والرباط، 2014م، ص 1211.

(2) عبد العزيز ركح، جون رولز، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربيــة الأكاديميــة (الفلسفة الغربية المعاصرة): صناعة العقل الغربــي من مركزية الحداثــة إلى التشــفير المزدوج، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، تأليف: مجموعة من الأكــاديميين، تقديم: علي حرب، الجزء الثاني، منشورات الاختلاف وضــفاف والأمــان، بــيروت والجزائر والرباط، 2014، ص 1212–1213.

من الناس. كما يأخذ رولز عليه أيضًا تقديمه لتصور غامض للعدالة، من حيث إن العادل منظور إليه في هذا المذهب على أنه ما يحقق حدًّا أقصى من الخير للجماعة المتصورة ككل غير قابل للتجزّؤ. ويعكس المقال الذي نشره سنة (1957) تحت عنوان (العدالة كإنصاف) هذا المنعطف في فكر رولز وتحوله نحو توجه فكري مخالف"[1].

كانت لتلك الأفكار الواردة تشكيلُ ملامح وخيوط أولية لفلسفة رولز ونظريته في العدالة بوجه خاص، كما عبّر عنها في كتابه (نظرية العدالة) الذي نشره سنة (1971).

ولاشك أن رولز قد أحيا جانبًا من الفلسفة: "في الولايات المتحدة لم يكن إلى ذلك الوقت يتمتع باهتمام كبير، لدرجة أن العشرية اللاحقة من تطور رولز الفكري 1971-1982، لم تكن سوى دفاع مستميت عن نظريته بالرد والشرح والإضافة والتعديل، ولا يمكننا في هذا الصدد كما يرى المفكر الكندي بيارن مالكفيك (Bjarne Melkevik) إلا أن تحيي فيه الفيلسوف برد بتفان لا نظير له على الاعتراضات الموجهة له"[2].

"غير أن كثيرًا من متتبّعي فلسفة رولز فيما بعد سوف يرون فيها خروجًا عن المبادئ السياسية وتوجهًا نحو "الجماعاتية"؛ وهو ما سيتأكد لاحقًا مع صدور كتاب **الليبرالية السياسية** سنة 1993. هذا الكتاب الذي يدشّن حسب كوكاتاس (Kukat) وبوتي (Betti) تحوُّلاً من منظورهما في أعمال رولز؛ حيث تمت فيه إزاحة الحجج المتعلقة في الأصل بالترتيب المرغوب للمجتمع السياسي نحو ترتيب قابل للتحقيق.. بمعنى آخر إزاحة اقتضاء العدالة نحو التأكيد على الاستقرار المؤسّساتي"[3].

يُعَد جون رولز من منظري ومؤسّسي الليبرالية الجديدة ذات الميول الاشتراكية؛ إذ اهتم بالعدالة الاجتماعية، تعرّض من خلالها لحملة من الانتقادات

---

(1) المصدر نفسه، ص 1213.
(2) المصدر نفسه، ص 1213.
(3) المصدر نفسه، ص 1213.

والتشويه طالت فكره وشخصه طيلة سنوات الستينيات؛ وُصِف حينها بـ (الاشتراكي والراديكالي) لمواقفه المناوئة للتوجه العام الذي انتهجته السياسة الأمريكية في تلك الفترة. فكان لرولز موقف صريح من الحرب في فيتنام؛ حيث ظلّ يعتبرها حربًا غير عادلة وغير منصفة وبدون مبرر؛ فقام بتحليل عيوب النظام السياسي الأمريكي الذي قام بمحاكمات ظالمة دون النظر إلى أحوال المواطنين، مما دل على السياسة الأمريكية العدوانية في فيتنام.

ويُعَد رولز من أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، وأحد الوجوه المهمّة المنخرطة في النقاش السياسي المحتدم حول مشروعية الليبرالية السياسية، وحول مستقبل الديمقراطية في العالم المعاصر ومآلات الحداثة السياسية، وما تخللها من أزمات ومؤثرات بين الحرية والمساواة وبين الفرد والدولة، وبين العدالة والخير، بين الاستقلالية والعمومية، وبين الخصوصية والفضاء العمومي.

ب- مؤلفات جون رولز حسب تسلسلها التاريخي

إن المكانة البارزة التي حظي بها الفيلسوف الأمريكي جون رولز نابعةٌ من إبداعه العلمي والفكري؛ وقد عكس ذلك في مؤلفاته ومقالاته التي ستظل خالدة، والتي نشرها في عدّة مجلات، وهي كما يلي:

- (نظرية العدالة A theory of justice) 1971. وهو الكتاب الأساسي لرولز.
- (الليبرالية السياسية Political Liberalism) 1993. وهو الكتاب الذي يعتبره كثيرٌ من المتتبعين لفكره يدشن انحرافًا فكريًّا في فلسفة رولز، إذ يقترب من الأطروحات الجماعياتية.
- (قانون الجماعات البشرية: قانون الشعوب The law of peoples) 1999. وهنا يوسّع رولز فكره على نطاق دولي ليشمل مجتمعات مختلفة.
- (محاضرات في فلسفة الأخلاق) 2000.
- (العدالة كإنصاف: إعادة صياغة) 2001.

ثانيًا: فرش معرفي واستشكالي لمؤلفات جون رولز

لم تكن مؤلّفات جون رولز المختلفة والمتعددة والتي تحوز على قابلية الشرح والتحليل؛ مجرّد نصوص عابرة اقتضت لمطالب لحظتها الراهنة، وإنما هي أعمال متعددة الأبعاد والمشارب، لهذا يعد المتن الرولزي من أكثر النصوص السياسية إثارةً للجدل وأكثرها استحضارًا، إذا ما تمّ التفكير في الفِعل السياسي من حيث هو فِعل متّصل بالأخلاق والقِيَم؛ فلا يمكن التأصيل والتأسيس للنظرية السياسية المعاصرة دون الإحالة والوقوف على هذه النصوص المتعلّقة أساسًا بالعدالة والحرية والمساواة؛ ذلك أنّ البحث في طبيعة هذه المواضيع يشترط على الباحث ضرورة تحديد الوسائل والأدوات التي يحتاجها من أجل فهم وإدراك موضوع بحثه، والتي من دونها يتعذر التقدم في البحث بطريقة منهجية وعلمية تساعده على معالجة وبناء الموضوع المطروق، وفهمه بأكثر قدر ممكن من الدقة والوضوح، شريطة أن تكون تلك الأدوات هي المفاهيم الأساسية المرتبطة بموضوع البحث. وقبل أن نشرع في معالجة موضوع بحثنا هذا بشكل مباشر، يجدر بنا أن نقوم بتحديد أهم الدلالات التي تحملها المفاهيم الأساسية ذات الصلة بإشكالية البحث.

لنبدأ من مفهوم (العادل) وما يشمله من معانٍ ودلالات، فإذا تعلّق الأمر بالكلام على الأشياء، يكون العادل "ما هو متطابق مع حق (Droit) طبيعي أو وضعي اشتقاقًا. قيلت الكلمة بادئ الأمر على الحق الوضعي (في اللاتينية Justus من Jus المشتقة بدورها من Jubeo)، واليوم حتى وإن لم تفقد تمامًا هذا المعنى؛ فإنها تقال بالأحرى على ما هو منصف أكثر مما تقال على ما هو قانوني، من ثم تقال على ما هو مضبوط، صحيح، دقيق. وعندما يكون الاسم المناسب صحة (Justesse) وسطًا صحيحًا"[1]. أما إذا استعمل مفهوم العادل في الكلام على البشر فيقصد به: الذي يحكم على علاقاته مع الآخر مثلما يمكنه أن يحكم على العلاقة بين شخصين غريبين، والذي لا يستسلم لأي محاباة ولا لأي حقد

---

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج H-Q2، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001، ص 616، - 617.

مسبق، عندما يحكم بين عدة أشخاص. بهذا المعنى العادل إذن "هو مَن يتّسم جوهريًّا بِسِمة شكلية مجردة، قوامها الامتناع عن أي أغراض أنانية، وأيّ أحكام مغرضة. وبشكل عام؛ العادل هو الإنسان القادر على الاعتراف بمدى شرعية جعله الآخر محترمًا في أفكاره، في مشاعره، في حريته، في ملكيته، والقادر على التقويم السليم للإجراءات العامة: مثلا للقوانين التي تنــزع إلى إباحة بعض الأفعال أو حظرها، وإلى جعل وضع بعض الأشخاص مميزا نسبيًّا. أخيرًا العادل هو القادر على حسن التصرف بلباقة وبالدرجة المناسبة في توزيعما لديه من ثواب وعقاب"[1].

بناء على ما سبق يكون العادل هو ذلك الشخص القادر على إصدار أحكام صحيحة، منــزّهة عن الأغراض والميول غير الخيّرة، وبالتالي فهو شخص يملك إرادة خيّرة ويهدف إلى تحقيق العدل والإنصاف بالكيفية التي تبدو له ملائمة وصحيحة. الأهم في كل هذا هو أنه الشخص الذي يستطيع أن يتعامل مع ذاته كآخر ويتعامل مع الآخركذات، وإلا ما كان قادرًا على التجرد من الأهواء والميول الشخصية، وما استطاع أن يهدف إلى تحقيق العدالة باعتبارها سمة ما هو عدل وعادل، أي ما هو متطابق مع ما هو حق طبيعي أو وضعي، لهذا فلفظ العدالة يستعمل بمعناه الحقيقي تماما، في الكلام على الإنصاف أو في الكلام على الشرعية. فيقال مثلا إن العدالة تكون صفة لمن يكون عادلا بمعنى الحكم المجرد عن الأهواء أوبمعنى الاعتراف بالآخر المغاير[2]. بهذا تكون العدالة صفة يُوْسم بها الشخص العادل. وهكذا تتطلب العدالة ذاتًا عادلة قادرة على التواصل مع الآخر والاعتراف به كذات مساوية لها في القيمة وفي تحصيل الحق المخوّل لها أخلاقيًّا وقانونيًّا، لذلك يقال: "العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور. ويقال: عَدَل عن الطريق عدولا: مال عنه وانحرف. والعدل: الحكم بالحق"[3]؛

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، السابق، 617.

(3) عبد القادر بوعرفة وبو زيد بومدين، العدالة والإنسان: أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، مؤلف جماعي، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر، دار آل الرضوان، وهران، (ط، س)، ص 31.

وإذا كان الحكم بالحق عدلا وكان ذلك مبنيًّا على ما يقوم في النفس؛ فهذا معناه أنّ العدل يعتبر إنصافا، أي أقرب إلى الحدس منه إلى الاستدلال المنطقي. لذلك فالعدل كإنصاف هو "شعور يقيني وعفوي للعادل وللظالم، ولا سيّما ما يتجلّى في تقوي محالة عينية وخاصة، كما أنه عادة تقييد المسالك بهذا الشعور. لذلك يتعارض الإنصاف مع حِرَفيّة القانون، أو مع فقه القانون في الحقوق بوجه خاص"[1]. وهنا تصبح العدالة عدالة الذات الإنسانية أكثر مما هي عدالة القانون.

بعد مقاربتنا لأهم المفاهيم التي ستشكل الإطار النظري لهذا البحث؛ نستطيع القول إنّ التعامل الإجرائي مع تلك المفاهيم هو الأكثر أهمية مِن الناحية المنهجية، فما يشغلنا في ثنايا هذا العمل هو توظيف المفاهيم الأساسية لبحثنا بشكل صحيح وملائم لتحقيق النتائج المرجوّة من نظرية رولز في العدالة بأبعادها السياسية والأخلاقية، وعليه سنعمل على التقيّد بما يمليه علينا هذا الاختيار المنهجي.

ثالثًا: التأسيس الفلسفي لإشكالية العدالة عند رولز

إن مفهوم رولز عن العدالة بمعنى الإنصاف يمثّل أهمية رئيسية لما يجري من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدنيّ؛ ويمكننا عدّهُ استجابة لقضيتين سياسيتين مختلفتين: حيث كانت مشكلة المجتمع الأمريكي في ستينيات القرن العشرين تتمثّل في كيفية جعل تلك الفئات من الناس (خصوصًا الأفارقة الأمريكان) جزءًا من المسار العام لحياة المجتمع، بعدما طال استثناؤهم (بحكم العُرْف والقانون والتميز العنصري) من الوظائف والحقوق والمشاركة السياسية[2].

هناك أسباب ثلاثة ساهمت بهذا القدر أو ذاك في توجيه اهتمام رولز بموضوع العدالة. وبالتالي ظهور كتابه المعروف (نظرية العدالة):

أولاً: الصراع المحتدم في الخمسينيات والستينيات حول مسألة التمييز العنصريّ، وحقوق السود ونضالات المجتمع المدني؛ حيث كان رولز طوال حياته

---

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المصدر السابق، ص 353.

(2) جون رولز، مفهوم العدالة، ترجمة: محمد الهاشمي، مجلة مدارات فلسفية، العدد، 13، الرباط، 2006، ص 63.

الفكرية والمهنية واعيًا بالظلم العميق الذي مارسه الأمريكيون من أصل أوروبيّ ضد الأفارقة وأحفادهم عبر أجيال متعاقبة.

وفي السياق نفسه يشير رضوان السيد إلى شكل آخر من الصراع وهو الصراع الخارجي الذي خاضته الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها من جهة، وخصومهم المنظرين في المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي بشكل خاص، في سياق ما عُرف بالحرب الباردة، فضلا عن دخول أمريكا في حروب أخرى ومواجهات عسكرية مباشرة ومنها حرب فيتنام[1]، التي نجم عنها شكوك عميقة لدى الشباب الأمريكي في الجامعات بشأن عدالة تلك الحرب، وما ترتّب على ذلك من اعتصامات وتظاهرات وإضرابات ومظاهر شغب وعدم تعاون في نواحٍ شتى من الحياة الأكاديمية والخدمة العسكرية، مع وجود القلق السياسي والاجتماعي[2].

ثانيًا: يعود إلى تلك المقاربات التي وضعها "المذهب الماركسي" للعديد من المفاهيم ومنها: مفهوم المساواة، ومفهوم الحرية، ومفهوم إنسانية الإنسان. حيث بلغت الماركسية ذروة نجاحها في الستينيات والسبعينيات؛ عندما أخذ الاتحاد السوفيتي والصين بعملية التبني والدعم لحركات التحرّر على مستوى العالم، وما صاحب ذلك من انتشار لمفاهيم مكافحة الاستعمار (الخارجي)، والاغتراب (الداخلي)؛ بحيث شكل ذلك تحدّيًا كبيرًا للمفاهيم الليبرالية والسياسات القائمة على الليبرالية الديمقراطية المحافظة في الولايات المتحدة على الخصوص[3].

ثالثًا: "تطوّر المشكلات النظرية والدستورية في العقل الأمريكي تحت وطأة السياقات والتحديات، بحيث صارت "الثنائية" القديمة "فردانية، جماعاتية" أكثر حدّةً وانتشارًا، وبما يتجاوز قدرة العقل النفعي الأمريكي على الاستيعاب والتوسط والاستثمار"[4]. فمن خلال هذه الأجواء والسياقات التي كانت سببًا لظهور

---

(1) ينظر: ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أبريل 2012، العدد، 387، ص 237.

(2) رضوان السيد، مجلة التسامح، العدد 28، سلطنة عمان - مسقط، خريف 2009م، ص 458.

(3) المرجع نفسه، ص 459

(4) المرجع نفسه، ص 459.

كتاب (نظرية العدالة)؛ الذي من خلاله يحاول رولز العودة إلى تأسيس نظام فكري سياسي جديد تقوم عليه الليبرالية الأمريكية، وما يترتب عليه من قول "عدالة توزيعية"؛ توزيع المناصب والحصص لجميع الأفراد بشكل متساوٍ وعادل ونفعي بالدرجة الأولى.

يمكننا القول من خلال هذا العرض البسيط إنّ السياق الحقيقي الذي ينبغي أن تُوَضَّح فيه "نظرية العدالة" لدى رولز، هو سياق الصراع الأيديولوجي بين المجتمعات الليبرالية والاشتراكية والحرب الباردة والحربين العالميتين، تحديدًا حرب فيتنام وحرب كوريا، فمن خلال هذا السياق وحدهُ يمكننا أن نتعرف على الأهمية الحقيقة لهذه النظرية، كما يمكننا أن نعلّل الاهتمام الكبير الذي لقيته هذه النظرية من قِبَلِ المشتغلين بالفلسفة السياسية (كما أشرنا آنفًا). ولهذه النظرية أهمية أخرى تفسّر لنا ذلك الاهتمام الذي لقيته هذه النظرية في الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاصّ، فضلاً عن كونها تعبيرًا عن أهم هموم المجتمعات الليبرالية، فهي تعبير صادق عن المجتمع الأمريكي بوجه خاصّ، إنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بخصائص هذا المجتمع وظروفه ومشكلاته وتطلعاته، كما أنها في نهاية الأمر جزءٌ من الإطار العام الذي تدور في نطاقه الفلسفة الأمريكية المعاصرة. والواقع أننا لو حاولنا أن نجعل أهم خصائص المجتمع الأمريكي، تلك التي أدّت إلى أن تكتسب فلسفته المعاصرة طابعًا خاصًّا مميزًا؛ لكانت أهم هذه الخصائص -حسب رأينا المتواضع- متمثلة فيما يلي:

أولاً: إنه مجتمع حديث النشأة والتاريخ، بل هو في الحقيقة يكاد يكون مجتمعًا بلا تاريخ، إذا ما قورن بتلك المجتمعات التي تمتدُّ جذورها في الماضي عشرات القرون؛ ذلك أنّ عمر المجتمع الأمريكي لا يكاد يتجاوز القرنين أو ربما ثلاثة قرون منذ أن بدأت ملامحه الخاصة تتشكّل تدريجيًّا في أعقاب حركات الاستيطان، والتي كانت بذرتها الأولى إنشاء مستوطنة (جيستون- فرجينيا حاليًا) سنة (1607)م، ثم تتابع بعد ذلك إنشاء المستوطنات التي أصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية تلك الدولة التي يمكن أن نحدّد تاريخ مولدها السياسي باليوم الرابع من يوليو سنة (1776)، أي تاريخ صدور وثيقة الاستقلال. وسوف نوضِّح فيما بعد

كيف انعكست هذه الحقيقة على طابع الفلسفة الأمريكية المعاصرة بوجه عام[1].

ثانيًا: إنه مجتمع قام على أكتاف مجموعة من المهاجرين الأوائل الذين يتّسمون بخصائص معيّنة؛ فبعضهم من أبناء الطبقات الفقيرة التي تركت بلادها الأصلية بحثًا عن الثروة والغنى في العالم الجديد، وبعضهم من الهاربين جرّاء الاضطهاد السياسي والديني، وغيرهم ممّن واجهوا اضطهادًا عنيفًا على مدى القرن السابع عشر كلـــه تقريبًا؛ مما ألجأهم إلى الفرار إلى العالم الجديد. كما أنّ جانبًا من هؤلاء المهـــاجرين الأوائل؛ من الذين لاحقتهم القوانين والأحكام الجنائية في بلادهم، فهربوا منـــها للتخلُّص من تنفيذ تلك الأحكام[2]. هكذا كان الرعيل الأول مـــن الأمـــريكيين خليطًا من طوائف متباينة زادها تباينًا ظهور الزنوج الذين جلبتهم طائفة من تجّـــار الرقيق الأوربيين للعمل لحساب المستوطنين البيض[*]. وقد وجدت هذه الطوائف المتباينة نفسها إزاء أرض شاسعة بِكْر غنيّة بالموارد الطبيعية؛ راحت تغترف منـــها لكي تشيّد المجتمع الجديد. وهكذا أخذ التباينُ بينهم يذوب تدريجيًّا في نوع جديد من الوحدة قوامها تلك المعركة المشتركة، معركة النمو والبناء.

ثالثًا: في ظل معركة النمو والبناء الاقتصادي؛ عاش المجتمع الأمريكي نوعًا من العزلة السياسية النسبية فيما يتعلق بعلاقاته مع العالم الخارجي، وقد مكنته هذه العزلة السياسية من ناحية، وتكامل مواردها الاقتصادية من ناحية ثانية؛ من أن يتحوَّل إلى قوَّةٍ اقتصادية ضخمة شجعته على أن يخرج من عزلته السياسية في أعقاب الحـــرب العالمية الأولى، محاولا أن يتسيَّد هذا العالم الذي أنهكته الحرب، ثم بعد ذلـــك بَـــدَأَ يلعب دورًا سياسيًّا متزايدًا في مناطقَ مختلفة من العالم، دورًا يســـتهدف في النهايـــة تأكيد المزيد من النمو والرخاء للمجتمع الأمريكي ولو علـــى حســـاب الشـــعوب الأخرى[3]. والواقع أن المهاجرين الأوائل الذين قامت الولايات المتحدة الأمريكيـــة على أكتافهم؛ قد حملوا معهم إلى هذه الأرض الجديدة دعائم الفكر الليـــبرالي الـــتي

(1) ينظر: نصار عبد الله، مفهوم العدل بين تصور المفكرين والليبرالية والماركسيين، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1982، ص 383 -384.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 385.

(3) زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، القاهرة، مكتبة الانجلـــو المصـــرية، 1965، ص 13.

أرساها الفيلسوف جون لوك؛ إذ إنهم قد وجدوا فيها المناخ الفكري الملائم لمتطلبات النمو والتقدم الاقتصادي من ناحية، والمناخ الملائم لمتطلبات حرية العقيدة والحرية السياسية التي افتقدوها في بلادهم الأصلية، وراحوا يلتمسونها في المجتمع الجديد من ناحية ثانية، وهكذا نجد أن معظم المعاني التي تضمّنها إعلان الاستقلال الأمريكي عن إنجلترا الصادر في 4 يوليو 1774 ما هو في حقيقة الأمر إلا ترديد لأفكار جون لوك. تقول وثيقة الاستقلال التي صاغها توماس جيفرسون: "إننا نؤمن بأنّ هذه الحقائق واضحة بذاتها، وهي أنّ الناس قد خُلِقوا سواسية، وأنّ خالقهم قد حباهم بحقوق معينة هي جزء لا يتجزأ من طبائعهم: منها الحياة والحرية، والتماس السعادة". ولكي يظفر الناس بهذه الحقوق؛ أُقيمت فيها الحكومات التي تستمد سلطاتها العادلة من رضا المحكومين، والحكومة -كائنة ما كانت صورتها - إذا ما انقلبت هادمة لتلك الغايات؛ فمن حق الشعب أن يغيّرها ويزيلها، ويقيم حكومة جديدة تضع أُسُسها على مبادئ وتنظيم سلطاتها على صورة؛ بحيث تبدو للناس- على احتمال الأرجح - مؤدّية إلى أمنهم وسعادتهم[1]. والجدير بالملاحظة هنا أنّ وثيقة الاستقلال ومن بعدها الدستور الأمريكي الذي صدر عام (1787)؛ لم يكونا وثيقتين سياسيتين فحسب، بل كانتا وثيقتين فلسفيتين؛ إذ إنهما في حقيقة الأمر تُلَخّصان الإطار العام الذي دارت فيه الفلسفة الأمريكية في ذلك الوقت، ونعني به إطار الفكر السياسي الليبرالي الذي تمثّل في أفكار (جيفرسون gefferson) وبين (paine) وغيرهما من أعلام الفكر الأمريكي في مستهل حياة المجتمع الأمريكي الوليد. وعلى الرغم من أنّ هذه الفلسفة السياسية الليبرالية، تمثل المناخ الفكري الملائم لاحتياجات هذا المجتمع الصاعد؛ إلا أنها كانت في مجملها ترديدًا لآراء المفكرين الليبراليين الأوربيين، وهي بهذا تُقصر عن الوفاء بحاجة أخرى من حاجات هذا المجتمع الجديد الآخذ في النمو، ونعني بها حاجته إلى تأكيد ذاته المتميزة، وتحقيق استقلاله الفكري بعد أن تحقق استقلاله السياسي، وهو لم يأت إلا من خلال عطاء فكري يتناسب مع احتياجات المجتمع الأمريكي[2] بذات هذه الدعوة إلى الاستقلال

---

(1) زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سابق، ص 14.

(2) ينظر: نصار عبد الله، مفهوم العدل بين تصور المفكرين والليبرالية والماركسيين، مرجع سابق.

الفكري على يد أعلام الفكر الأمريكي في القرن التاسع عشر: (رالف إمرسون Ralph emerson) و(هنري ديفيد ثورو henry david thoreau) وغيرهم. إلا أنّ الاستقلال الحقيقي لم يبدأ في التحقق الأقرب إلا نهاية ذلك القرن، وعلى وجه التحديد عندما نشر شارلز ساندرز بيرس مقالة الشهير (كيف نجعل أفكارنا واضحة)؛ الذي كان بداية لمولد الفلسفة الأمريكية الخالصة؛ ألا وهي (الفلسفة البرجماتية) التي يمكن وصفها حقًّا بأنها فلسفة أمريكية الطابع، فهناك صلة بين هذه الفلسفة وبين خصائص المجتمع الأمريكي- التي تحدثنا عنها في موضع سابق- فمن خلال هذه الصلة سيتضح لنا أن البرجماتية فلسفة أمريكية خالصة، وأنها لا يمكن إلا أن تكون كذلك؛ وأول ما نلاحظه في هذا المجال أنها عندما تعلق على نتائج الأفكار الكامنة في المستقبل لا على أسبابها التي يشوبها الماضي؛ إنما تعبّر عن مجتمع يرى وجوده كله كامنًا في المستقبل، مجتمع يمد بصره إلى المستقبل لا إلى الماضي، وهي بذلك خلاف كثير من المجتمعات التي ترى جانبًا كبيرًا من وجودها وعظمتها كائنًا في أمجادها الماضية وفي تاريخها العريق. كما أنّ البرجماتية فلسفة تعبّر عن مجتمع تشغله مشكلات البناء والتقدم لا مشكلات التأمل لمجرد التأمل، وهو ما فرضته عليه تلك التحديات المستمرة التي واجهتها الأجيال المتعاقبة من الأمريكين وهي تنشئ دولة جديدة في عالم جديد[1].

من خلال ما تقدّم يمكن القول إن هذا المجتمع مجتمع متميز مستقلّ لا من حيث واقعة التاريخي والسياسي والاقتصادي فحسب، بل من حيث فلسفته الخاصة التي تعكس هذا الواقع، وأنّ نظرية جون رولز ما هي إلا تعبيرًا عن خصائص المجتمع الأمريكي، وفي جوهرها امتداد لذلك الطابع البرجماتي الذي تتّسم به الفلسفة الأمريكية المعاصرة عمومًا. وإنّ أوّل الملاحظات التي نضعها في هذا السياق؛ هي أنّ فكرة الوضع الأصلي التي تمثّل المحور الرئيسي في نظرية العدالة لدى رولز؛ ما هي في حقيقة الأمر إلا صورة مصغّرة للمجتمع الأمريكي ذاته في بدايته ونشأته. وكلّما أمعن (رولز) في الحديث عن خصائص الوضع الأصلي؛ نشعر بشكل مباشر أو غير مباشر أنه لا يتحدث عن وضع أصلي عام وشامل

(1) المرجع نفسه، ص 391.

ينطبق على أي مجموعة من البشر، بل يتحدث بوجه خاص عن ذلك الوضع التاريخي الذي أنطلق أو انبثق منه المجتمع الأمريكي ذاته؛ فيقرّر أن العدالة هي: "الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، وهي الحقيقة للأنظمة الفكرية، ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لا بد من رفضها إذا كانت غير صادقة،كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات مهما كانت ذاتَ كفاءة وجيدة التشكيل لا بد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة"[1]. فالعدالة عند رولز هي أساس الهيكل الاجتماعي؛ لذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية مع ما تقتضي به مبادئ العدل، لذلك يتعين في نظر رولز البحث عن تعيين القواعد والمبادئ التي تسيّر المؤسسات الاجتماعية العادلة[2]. وصمّم (رولز) نظرية العدالة كإنصاف كي تُطَبّق على البنْية الأساسية للمجتمع، أي على المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية، وبطريقة تُلائمهما مع بعضهما بعضًا في ترسيمة نظام تعاوني موحد[3].

فالمادة الأوّلية للعدالة عند جون رولز هي البنية الأساسية للمجتمع، أو بتعبير أدق؛ هي الطريقة التي توّزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدّد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية[4].

يرى رولز أن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف؛ هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، ولتحقيق هذا الهدف يبحث رولز في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطيّ طلبًا لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية، ويُعتقد أنّ بعضها أكثر أساسية من بعضها الآخر، وأكثرها أساسية هي فكرة المجتمع بوصفه نظامًا منصفًا من التعاون

---

(1) المرجع نفسه، 29- 30.

(2) بومدين بو زيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009م، ص 164.

(3) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص 90.

(4) جون رولز، نظرية في العدالة، ص 34.

الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه، ويعدها رولـز فكـرة منظمـة ومركزية لتطوير مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي[1].

نجد جون رولز قد ناقش المفاهيم المطروحة في كتابه (نظرية العدالة) ضـمن نظام من الأفكار المتسلسلة والمترابطة، بحيث لا يمكن دراسـتها إلا في تعاضـدها وتداخلها، هذه الأفكار يستخدمها رولز من أجل إضفاء بنيـة علـى "العدالـة كإنصاف". ومن أجل بيان مضمون هذا الكتاب، لا بد من تقديم أهم الأفكـار التي ينطوي عليها، لنستطيع فهم جوهر هذه النظرية وآلياتها الفاعلـة. وسـنبدأ بتوضيح ملامح العدالة عند رولز:

1- "العدالة كونها مفهومًا أخلاقيًّا؛ فهي تُصاغ لموضوع معين؛ هو البنيـة الأساسية لمجتمع ديمقراطي، ولا تنطبـق مباشـرة علـى المجتمعـات والجماعات داخل المجتمع لربطها بمبادئ العدالة المحلية وشمول العلاقات بين الشعوب إلا فيما بعد"[2].

2- "إن قبول هذا المفهوم لا يفترض قبولَ أي عقيـدة شـاملة خاصّـة؛ فالمفهوم السياسي يُقدِّم نفسه كمفهوم معقول للبنية الأساسية وحدها، كما تُعبّر مبادئه عن مجموعة من القيم السياسية التي تنطبق على تلـك البنية بصورة مميزة"[3].

3- "أن يصاغ المفهوم السياسي للعدالة حصريًّا ما أمكن ذلك بلغة الأفكار الأساسية المألوفة المستمدة من- أو المتضمنة في - الثقافـة السياسـية لمجتمع ديمقراطي"[4].

---

(1) ينظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، منشـورات الهيئـة العامـة السورية للكتاب، ص 34.

(2) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيـل، المنظمـة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيـة، ط1، بـيروت، ديسـمبر 2009، ص 124.

(3) المرجع نفسه، ص 124.

(4) ينظر جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 124.

رابعًا: المجتمع بوصفه نظامًا منصفًا من التعاون

تنظر الفلسفة السياسية مع جون رولز إلى الشخص كمواطن بالدرجة الأولى، الذي يستمد منه وجوده كشخص، بل إن الشخص استحق بطبيعته صفة المواطن، وليست المواطنة غير ما يقتضيه الأشخاص باعتبارهم أحرارًا ومتساوين ومشاركين في الحياة الاجتماعية؛ أن تكون للشخص مثل هذه القيمة معناه أن العدالة كإنصاف ترتبط بفكرة المجتمع كنظام للتعاون المنصف. فلقد تَعَلَّمْنا من الإغريق معنى الشخص ككائن له القدرة على المشاركة في الحياة الاجتماعية التي يؤدي فيها دوره ويمارس الحقوق ويحترم الواجبات، هكذا نقول: إن الشخص مواطن، لكن نهجنا للتقليد الديمقراطي يدفعنا لاعتبار الحرية والمساواة في الشخص كعضو نشيط في المجتمع طوال حياته؛ ونقول طوال الحياة هذا؛ لأننا ندرك المجتمع كنظام للتعاون، متكامل ومكتف بذاته، يعطي المجال لجميع ضروريات وأنشطة الحياة منذ الميلاد حتى الممات. وإنّ المجتمع ليس جمعية بأهداف محدودة، والمواطنون لا يرتبطون به طواعية متى أرادوا بل منذ ولادتهم، وفي نظر رولز لا بدَّ أن يقضوا فيه حياتهم (العدالة والديمقراطية)، ويرى "أن فكرة المجتمع بوصفه نظامًا منصفًا من التعاون الاجتماعيِّ الزمنيِّ من جيل إلى الجيل الذي يليه، في الوقت نفسه هي خطوة لتطور مسعانا نحو مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي"[1].

تأمل نظرية العدالة كإنصاف أيضًا أنْ تُوسِّع من فكرة الاتفاق المنصف؛ لكي تشمل البنية الأساسية ذاتها. وإن قيمة الشخص عند رولز قائمة في الحرية والمساواة ضمن نظام التعاون المنصف؛ الذي يفرض في الأشخاص توفّرهم على حس العدالة، وتَصَوُّر للخير خارج نظام السلطة. وإذا كان المجتمع المبني على التعاون المنصف يقتضي في الشخص خصائص قيمية؛ فقد ذهب كانط قبل رولز إلى نزع صفة الظاهرة الطبيعية والشيئية عن الإنسان، كما رفض أن يمتاز بملكة الفهم؛ لأن جميع هذه الصفات تجعل الإنسان يُقَوَّم بسعر، سعر لن يساوي على

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 92.

الإطلاق قيمة الشخص. وتجاوز هذا المأزق الإنساني رهين حسب كانط باعتماد مفهوم الشخص كذات لعقل أخلاقي عملي، له كرامة ترغم احترام الآخرين لها على أساس المساواة. إن احترام الشخص لذاته هو وعي بالخاصية (القيمة) السامية لتكوينه الأخلاقي. ومن خلال نظرة رولز للمجتمع على أنه مجتمع منظم متعاون: "حقيقة هي أنّ المواطنين فيه لا يعدون نظامهم الاجتماعي نظامًا طبيعيًّا ثابتًا، أو بنية من المؤسسات تسوغها عقائد دينية أو مبادئ تراتبية تُعبّر عن قِيَم أرستقراطية"[1].

من ناحية أخرى يجعل رولز للتعاون الحاصل في المجتمع شروطًا من أجل أن تكون منصفة بين أفراد المجتمع، الذين يكونون عبارة عن أشخاص أحرارٍ متساوين. "وتتعيّن شروط التعاون المنصف فكرة المبادلة بالمثل؛ أي يستفيد جميع الذين يؤدّون أدوارهم كما تتطلب القواعد المعروفة بحسب ما حُدِّد في معيار عام ومتّفق عليه"[2].

يصوغ رولز فكرة "المجتمع بوصفه نظامَ تعاونٍ منصفٍ" بالترابط مع فكرتين رئيسيتين هما: فكرة المواطنين بوصفهم أفرادًا أحرارًا ومتساوين، وفكرة مجتمع جيد التنظيم. ويرى أنّ هاتين الفكرتين الأساسيتين مفهومان مألوفان وفْقَ منظور الثقافة السياسية العامة في مجتمع ديمقراطي[3].

ربط رولز بين حرية الشخص وكفاءاته الأخلاقية والعقلية؛ ذلك أنّ هذه الكفاءة هي التي تجعله كائنًا حرًّا وعضوًا فعّالا في المجتمع. وينطلق رولز من كفاءتين أو قوّتين أخلاقيتين يجب أن يتميَّز بهما الشخص بوصفه عضوًا في المجتمع وهما:

1- قدرة الشخص على الحس بالعدالة: "وهي القدرة على الفهم والتطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعيّن الشروط المنصفة

(1) بول ريكور، العادل، ترجمة: جماعة من المترجمين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، ج1، تونس، ص 120-121.
(2) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ص 93-94.
(3) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صباغة، ص 91-92.

للتعاون الاجتماعيّ، (وليس تبعًا فقط لتلك المبادئ)"[1].

2- قدرة الشخص على تحصيل مفهوم للخير: "أي القدرة على حيازة مفهوم للخير، ومراجعته ومتابعته العقلانية"[2].

إنّ امتلاك الشخص حسًّا للعدالة يمكّنه من احترام القواعد والقوانين العمومية أثناء إنجازه لمختلف الأفعال التي يهدُف من ورائها إلى التعاون مع أفراد المجتمع، أمّا امتلاك الشخص لتصوّر معيَّن للخير؛ فيعني تمثله لمجموعة من الغايات التي يسعى إلى تحقيقها، والتي تأخذ قمّة أساسية في حياته الإنسانية، سواء في إطار العَلاقات الموجودة بين الأشخاص، أم تلك القائمة بين مختلَف المنظمات أو الجماعات البشرية[3]. فالأشخاص يُعَدّون متساوين عند رولز؛ إذا كانوا "يتمتّعون إلى الحد الأدنى الجوهري بالقوة الأخلاقية الضرورية للانخراط في التعاون الاجتماعي لمدى حياة كاملة، وللمشاركة في المجتمع كمواطنين متساوين، ونعتبر حيازتهم على هذه القوى لهذه الدرجة أساسًا لتساوي المواطنين كأشخاص"[4]. أي إنّ رولز يعد امتلاك القوى الأخلاقية أساسًا للمساواة السياسية. كما أنّ رولز يعد المواطنين أحرارًا من جهتين:

1- إذا كانوا يتصوّرون أنفسهم أحرارًا أنهم يمتلكون القوة الأخلاقية القادرة على تكوين مفهوم الخير، أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم مواطنون باستطاعتهم مراجعة المفهوم السياسي وتغييره على أُسُسٍ معقولة وعقلانية إذا رغبوا بذلك. ويحق لهم بوصفهم أشخاصًا أحرارًا أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم مستقلّين عن أيِّ مفهوم خاصٍّ للخير، واستنادًا إلى قوتهم الأخلاقية القادرة على تشكيل مفهوم للخير وتنقيحه، فإن هويتهم العامة أو القانونية بوصفهم أشخاصًا أحرارًا لا تتأثر بالتغيرات في مفهومهم المحدد للخير عبر الزمن[5].

---

(1) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ص 112.

(2) المرجع نفسه، ص 112.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 112-113.

(4) المرجع نفسه، ص 114.

(5) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ص 116-117.

2- إذا كانوا يعتقدون أنهم مصادر التصديق الأصلية الذاتية على المطالب الصحيحة، أي إنهم يعتبرون أنفسهم العام للعدالة، ويعتبر المواطنون أن هذه المطالب لها وزنها الخاصُّ وليست مستمدَّة من الواجبات والالتزامات المعينة في مفهوم سياسي للعدالة[1].

يطرح رولز سؤالا أساسيًّا للفلسفة السياسية للنظام الديمقراطي الدستوري، وهو: ما المفهوم السياسي للعدالة الأكثر مقبولية، والذي يعيِّن الشروطَ المنصفة للتعاون بين المواطنين المعتبرين أحرارًا ومعقولين وعقلانيين؟ فيناقش رولز مفهومي المعقول (reasonable) والعقلاني (rational)؛ وهما فكرتان أساسيتان ومتكاملتان تدخلان في الفكرة الجوهرية للمجتمع باعتباره نظامًا منصفًا من التعاون الاجتماعيِّ.

"يجاري رولز كانط في تمييزه بين العقلي والمعقول في سياق تمييز الأخير بين الأمر المطلق والأمر الشرطيِّ، واعتباره الأمر المطلق ممثّلا للعقل العملي الخالص، والأمر الشرطي ممثّلا للعقل العمليِّ التجريبيِّ أو الوسائليِّ. ولكنَّ رولز حصر مفهوم المعقولية على نحو بحيث لا يشتمل ما صدقه سوى على الحالات التي يكون للأفراد فيها استعداد للدخول في علاقات تعاونية مع الآخرين، والتقيُّد بالشروط التي تخضع لها هذه العلاقات"[2].

"إن السمة البارزة للمعقولية هي الاستعداد التام لدى المواطنين للنظر بعضهم إلى بعض على أنهم شركاء أحرار ومتساوون، ولتقدم شروط منصفة للتعاون الاجتماعيِّ والعمل بموجبها حتى عندما يكون ذلك في غير مصلحتهم الضيِّقة، شريطة أن يكون لدى الآخرين الاستعدادُ للتقيُّد بها، فلا يمكن بحسب فهمه للمعقولية سوى أن يوافق المواطنون الذين يتَّصفون بها على تبنِّي معيارٍ للتبادلية، يتضمن أنَّ ممارسة السلطة السياسية مشروعة فقط، في حال كون الاعتبارات التي يلجأ إليها بعض المواطنين لدعم نشاطهم السياسي هي اعتبارات يمكن قبولها من قبل المواطنين الآخرين على أنها مسوَّغة لهذا النشاط السياسي. إن هذا التصور للمعقولية

(1) المرجع نفسه، ص 119.

(2) عادل ظاهر، مجلة ألباب، العدد/1، ص 27.

يكمن في أساس قبول معيار التبادلية، في حين يُشكِّل هذا المعيارُ بدوره أساس التصور الليبرالي للمشروعية السياسية"[1]. وهذه من وجهة نظره، يبين أن استقرار النظام الليبرالي يحتاج إلى أكثر من تحقيق توازن في القوى بين الفئات المتنافسة.

فالمعقول هو الشخص الذي يقترح المبادئ التي يحتاج إليها لتعين ما يمكن أن يراه الجميع شروطًا منصفة للتعاون، أو يكونوا راضين بالمبادئ عندما يقترحها الآخرون[2]. وبالتالي فكل ما هو ليس بمعقول فهو عقلاني؛ ويقصد به الشخص ذو السلطة السياسية العليا أو الشخص الذي يكون في موضع ذي ظروف أوفر حظًا من ظروف الآخر. "ومع أن ذلك يعتبر غير معقول؛ فهو عامة عقلاني. وقد يحدث أن يكون للبعض سلطةً سياسيةً عليا، أو يكون في موضع ذي ظروف أوفر حظًا من ظروف غيره، عندئذ يكون عقلانيًّا أن يستغل ذلك البعض وضعه، على الرغم من أنّ تلك الحالات لا عَلاقة لها بالتميز بين الأشخاص المتساوين"[3].

حسب ما تقدَّم نرى أنّ الإنسان بوصفه قيمة أخلاقية لدى رولز تتمحور بأنّ الإنسان قيمةٌ عليا؛ لأنه موجود داخل نظام للتعاون المنصف، يلعب فيه دورًا بصفته عضوًا اجتماعيًّا. والتعاون المنصف يحقق للشخص في هذا النظام قاعدةَ الحق والواجب كمواطن تتجلى حرية الأفراد في كفاءتهم الأخلاقية والعقلية، ويتحقق هذا الالتزام من خلال إقامة عَلاقات مع أشخاص آخرين، وكذا الالتزام إزاء الجماعة والهيئات. هنا تتجلّى القيمة الأساسية للشخص المبنية على العدالة داخل نظام منصف.

أ - مجتمع جيد التنظيم (well-ordered society)

يرى رولز في كتابه "نظرية العدالة" أنه سيكون من الممكن تشييدُ فكرة مجتمع جيِّد التنظيم؛ "مجتمع يتقبّل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة"[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 28.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) انظر جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 94-95.

(4) ستيفين ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد/1559، ط1، 2010، ص 549.

يكون المجتمع جيد التنظيم بفضل العدالة كإنصاف؛ طالما يصادق المواطنون- أولئك الذين يؤكّدون عقائد شمولية معقولة- على أن العدالة هي التي تنتج أحكامهم السياسية. كذلك لا يكون هناك انتشار للعقائد الشمولية غير المعقولة يكفي لتعريض العدالة الجوهرية للمؤسّسات الأساسية لمخاطر التسويات. أي المجتمع المنظم بكفاءة العدالة. كما أشرنا قبل ذلك إلى أن هذه الأفكار متسلسلة مع بعضها. وهنا نرى رولز قد أخذ نفس منهجية فكرة العقد الاجتماعيّ في العصر الحديث؛ في أنّ الفكرة الأساسية لمجتمع جيد التنظيم تُستخدم لتعيين الفكرة المركزية المنظمة للمجتمع باعتباره نظامَ تعاونٍ منصف.

إن الفائدة التي يضعها رولز من فكرته عن مجتمع جيد التنظيم تتمحور بالنقاط التالية:

1- إنّ هذا المجتمع يقبل كل شخص يتمتَّع بالشروط الموضوعية من قبل المفهوم السياسي للعدالة، وهذا القبول هو اتفاق عام: "هو مجتمع يقبَل الجميع فيه، ويعرف أنّ الآخرين مثلهُ يقبلون المفهوم السياسي للعدالة. وبذلك يقبل مبادئ العدالة السياسية ذاتها"[1].

2- البنية الأساسية للمجتمع هي فكرة ذات معرفة عمومية، أو يُعتقد بوجاهتها لتحقق مبادئ العدالة: "ما تتضمنه فكرة التنظيم ذي الكفاءة بواسطة مفهوم عام للعدالة؛ نعني فكرة أنّ البنية الأساسية للمجتمع - مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسة وطريقة ترابطها في نظام تعاوني- هي فكرة ذات معرفة عمومية، أو يعتقد بوجاهتها لتحقق مبادئ العدالة تلك"[2].

3- "إن للمواطنين حسًّا فعَّالا بالعدالة؛ إذ يُمكنهم أن يفهموا ويُطبِّقوا المبادئ على العموم"[3]. كما أنّ المواطنين بفهمهم الصحيح هذا للعدالة ومبادئها؛ يمكنهم أنْ يُقاضوا مؤسّساتهم السياسية بكل ما له علاقة بحقوقهم السياسية.

---

(1) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 97.
(2) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 97.
(3) المصدر نفسه، ص 97.

"يوفّر المفهوم العام للعدالة في مجتمع حسن التنظيم وجهة نظر معترَفٌ بها ومشتركة يستطيع المواطنون بواسطتها أن يقاضوا مؤسساتهم السياسية أو بعضهم بعضًا بكل ما يتعلق بمطالب حقهم السياسي"[1].

هناك معنيان لفكرة مجتمع جيد التنظيم نجدها كالتالي:

- "المعنى العام: مجتمع منظم تنظيمًا فعالا بواسطة مفهوم سياسي عام للعدالة"[2].
- "المعنى الخاص: مجتمع خاصٌ بمفهوم معيّن للعدالة، يعرفون أنّ الآخرين يقبلون المفهوم ذاته"[3].

"إنّ مجتمع حسن التنظيم الذي يقبل كل أعضائه العقيدة الشاملة ذاتها؛ هو مجتمع مستحيل الوجود في واقع التعددية المعقولة. غير أنه يمكن للمواطنين الديمقراطيين ذوي العقائد الشاملة المختلفة أن يقبلوا مفاهيمَ سياسية للعدالة"[4]. ففي المجتمع الخاصٌ يكون للمواطنين أهدافُهم أو غاياتُهم الخاصّة، وكلٌ منهم لديه هموم أو ربما لا وجود لتلك الهموم على الإطلاق: "أي هم بصالح الآخرين (good of others)، وكلٌ منهم أيضًا يفضل الخطة الأكثر كفاءة في إعطائه أكبر نصيب من الممتلكات. فالمجتمع الخاصٌ مكان يعمل كل شخص فيه وِفْقَ حساباته الخاصّة، من أجل تحديد وتتبُّع غاياته الشخصية، دون الاعتبار في مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظِّم ويرتِّب حياةَ الجميع"[5].

إنّ رؤية رولز لمجتمع جيِّد التنظيم تقوم إذن على أنّ جميعَ الأفراد الذين يجعلون من تلك المبادئ الأساسية للعدالة أساسًا لجميع العلاقات.

---

(1) المصدر نفسه، ص 97.

(2) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

(3) المرجع نفسه، ص 98.

(4) المرجع نفسه، ص 98.

(5) ستيفين ديلو – تيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، العدد/1559، ط1، 2010، ص 549.

ب- البنية الأساسية

البنية الأساسية للمجتمع (The Basic Structure of Society) بناء يتعلــق بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية؛ التي تُشكّل معًا نظامًــا يحقق وحدة اجتماعية وتعاونًا مستمرًّا بين المواطنين علــى مختلــف اعتقــاداتهم ومناهجهم واتجاهاتهم من جيل إلى آخر. وهي بنية للديمقراطية الدســتورية الــتي تَحْمِل في طيّاتها قِيَمًا عامَّة توجِّه المجتمع نحو ثقافة سياسية عامة لمجتمع ديمقراطــي. والبنية الأساسية هي الموضوع الأولي للعدالة؛ إذ تركّز العدالة كإنصاف باعتبارها نظرية تقول بالعملية الاجتماعية، وأوّل ما تركز على "البنية الأساســية"، وعلــى الترتيبات اللازمة للمحافظة على العدالة الخلفية على مدى الزمن لجميع الأشخاص بالتساوي، مهما كان جيلهم أو مركزهم الاجتماعي. "وتؤلف البنية الأساســية للمجتمع الطريقة التي تلائم المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية، فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، وطريقة تعيينها الحقوق والواجبات الأساسية، وتنظيمهــا لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن"[(1)].

إنّ السمات الرئيسية للعدالة كإنصاف باعتبارها البنية الأساسية والموضوع الأول للعدالة السياسية؛ وهي تفعل ذلك جزئيًّا، لأنّ آثار البنية الأساســية علــى أهــداف المواطنين وطموحاتهم وخلقهم، وعلى فرصهم وقدرتهم على الاستفادة منها"[(2)].

لأهمّية مفهوم البنية الأساسية؛ فإنها ستكون محور دراستنا، إذ نجد أنّ مبــادئ العدالة كإنصاف هي التي تنظم هذه البنية، ولأنّ العدالة تبدأ بالحالة الخاصة للبنيــة الأساسية. ولكن هذا لا يعني شرط أن تُطَبّق على مؤسسات المجتمع وجمعياته مــن الداخل، ويبدو هذا واضحًا في معظم الحالات، حيث تعمــل مبــادئ العدالــة والحريات السياسية فيها على تنظيم النظام الداخلي للكنائس والجامعات، وسنجد أنّ أحد مبادئ العدالة وبالتحديد مبدأ الاختلاف أن يرســم الوالــدان كيفيــة معاملتهما لأولادهما، أو توزيع ثروة الأسرة عليهم.

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 98-99.

(2) جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 99.

يشير تطوير رولز للمذهب الليبرالي السياسي؛ إلى ما يسميه بالبنية الأساسية للديمقراطية الدستورية، حيث تتعلق هذه البنية بالمؤسسات السياسية والاجتماعية، وتقوم على التعاون الدائم بين جميع المواطنين، على مختلف عقائدهم واعتقاداتهم ومشاربهم، وتختلف من جيل إلى جيل آخر: "على سبيل المثال كان في ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التي يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التي يدعمها، والشرائع العامة والأساسية التي يسعى إلى الحفاظ عليها، كنظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية... الخ"[1]. وعلى الرغم من تحديد مبادئ العدالة لهذه المؤسسات داخل البنية الأساسية؛ فإنّ لهذه المؤسسات مبادئَ متميزة تحكمها بالنظر إلى أهدافها ومقاصدها ومتطلباتها الخاصة.

ج- الوضع الأصلي La position originelle

تُعَد فكرة الوضع الأصلي أحد المفاصل الرئيسية في بنية العدالة كإنصاف أساسي؛ فلا يمكن أن نصف ماهية نظرية العدالة لدى رولز ما لم يتم التطرق إلى فكرة الوضع الأصلي. ومن خلال هذه الفكرة يمكن اشتقاق المبادئ العامة للعدالة.

إنّ فكرة الوضع الأصلي تثير سؤالا: كيف يمكننا تناول فكرة الاتفاق المنصف لتطبيق مبادئ العدالة السياسية للبنية الأساسية؟ كما أننا نجد أنّ فكرة الوضع الأصلي هي أكثر ما تذكرنا بنظرية "العقد الاجتماعي"؛حيث نجد فيها الافتراضات الأولية نفسها، وكذلك مميزاتها من حيث إنها مجرّد افتراضات ليست إلا. باختصار يمكننا القول: "إنّ الوضع الأصلي يجب فهمه على أنه وسيلة تمثيل، باعتباره كذلك هو صياغة لمعتقداتنا كأشخاص معقولين بوصفها الأطراف (حيث كل واحد منا مسؤول عن المصالح الأساسية للمواطن الحرّ والمتساوي مع غيره)، بأنها متموضعة بصورة منصفة، وأنها ستصل إلى اتفاق خاضع لقيود مناسبة عامة على أسباب لمصلحة مبادئ العدالة السياسية"[2].

---

(1) ستيفين ديلو- تيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، العدد/1559، ط1، 2010، ص 553.

(2) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ص 111-112.

ينطلق فيلسوفنا في عرض نظريته من وضع افتراضي ومن اعتبار أساسي كان وراء فرضية الوضع الأصلي؛ هو أنّ الناس يولدون ضمن مواقع مختلفة داخل البنية الأساسية للمجتمع، فتكون لديهم تصورات مختلفة للحياة تتحدد في جزء كبير منها بالنسق السياسي، وبالظروف السوسيو- اقتصادية للمجتمع، وهذه المواقع المختلفة توفّر نقطة انطلاق مختلفة تضر الواحدة منها بالأخرى؛ فمن الواضح أن كل شخص يجد نفسه منذ الولادة في موقع خاصّ يؤثّر في منظوراته اللاحقة؛ وهذا يعني إننا أمام اختلافات عميقة حاضرة في كل مكان، وتطبّع حظوظ الناس في الحياة منذ البداية. لقد أراد رولز أن يقوم بمسح طاولة الاختلافات والحظوظ الاجتماعية بهذه الفرضية. إنّ نظرية العدالة تبيّن أنه ليس هناك ما يبرر اللجوء إلى مفاهيم الاستحقاق والقيمة والتوزيع.. الخ، بناءً على هذه الاختلافات والفروق الطبيعية والاجتماعية، وهي فروق لا يمكن تجنّبها مع ذلك في البنيات الأساسية للمجتمعات. إذن "انطلق رولز في عرض نظريته من وضع افتراضي؛ فقد تخيّل تجمّع أشخاص أحرار لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع، وبوجه أخصّ: توزيع الخيرات الأساسية (الحقوق، الحريات، الثروات.. الخ)، وإعادة هيكلة المكاسب والتكاليف التي تنجم عن التعاون الاجتماعي"[1].

ما يقترحه رولز هو أن تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية على هذه اللامساواة الطبيعية وعلى أشكال التفاوت الاجتماعي في لحظة أولى، ثم تحدّد هذه المبادئ اختيار نظام سياسي والعناصر الرئيسية للنسق السوسيو - اقتصادية، في لحظة ثانية؛ فعدالة نموذج اجتماعي ما تابعة لكيفية توزيع الحقوق والوجبات والإمكانيات الاقتصادية والشروط الاجتماعية في مختلف القطاعات الاجتماعية.

"إن هذا الافتراض هو تصور جديد للعلاقة الاجتماعية الأساسية، فوفقًا لهذه العلاقة التعاونية تدخل البنى الأساسية للمجتمع أطرافا في مغامرة من أجل المنفعة

---

(1) بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، الجزائر، ص 142.

المتبادلة. وهذا ما يشترك فيه رولز مع التقليد التعاقدي: فمن خلال العقد ينظر إلى المجتمع -ومن الوهلة الأولى- كظاهرة تجمعية تعاونية"[1].

يقترب رولز من الفيلسوف الألماني كانط أكثر من فلاسفة العقد الاجتماعي، "فلا يستبعد الملامح العارضة للإنسان التي تصل إلى مجموعة من الرغبات والنزوات التي تجعله يكون نوعًا معيَّنًا من المجتمعات، وبشكل بنية تنظيرية تواجهنا بمهمة تحديد ما هي مبادئ العدالة العامَّة التي يمكن أن نلجأ إليها عندما لا نستطيع الاتفاق على رغبات ملموسة محددة، وأن الأفراد المساهمين في الوضع الأصلي تكون لهم شروط وضوابط معينة، وفي غياب أي ضغط أو إكراه، خاصّة وأنّ المبادئ التي سيتّفقون عليها تكون ملزمة على الجميع، بالتالي يجب أن يكونوا مقتنعين تمام الإقناع حتى يحترم الناس إنجازهم كما يحترمونهم، والعمل على إمكانية تطبيقها على أرض الواقع"[2].

إنّ الشروط ليست ببعيدة عن المشهد المألوف الذي تحدَّثَتْ عنه نظرية العدالة، وأهم هذه الشروط هي:

- أنْ يتميّز المفاوضون بالعقلانية والتنوير.
- أن يتجاوزوا مرحلة القصور والوصاية عليهم من الخارج؛ لأن القاصرين لا يستطيعون التميز، ويعجزون عن تحديد أهدافهم الحقيقة والمضي فيها قُدُمًا(*). ومرحلة القصور والوصاية هذه سبق كانط فيها جون رولز.
- ينبغي أنْ يكون لكل منهم خطّة عقلانية للحياة ورؤية فريدة للوجود.
- أن يتمتّعوا بثقافة عالية ومتعمّقة تُمكّنهم من تجديد المقاصد، ومن اتّباع أحسن الوسائل الممكنة لتحقيق الغايات والوصول إلى هذه المقاصد[3].

---

(1) ينظر: بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ الجزائر، 2009، ص 143.

(2) ينظر: أنطوني كرسبني- كيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، 139. وأيضا: فارلي كولن، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ص 44.

(3) ينظر: أنطوني كرسبني- كيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص 139. وأيضا: جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 143 وما بعدها.

يتبيّن لنا أنّ الوضع الأصلي لدى رولز؛ ما هو إلا وضع يهدف من خلاله وضع الإنسان نفسه في مكان الآخر، "أي يتنازل عن وجهة نظره الخاصة ووضعه الشخصي، ليجرّب وضع قواعد كلّية ومبادئ للعدالة بعيدًا عن مصالحه الأنانية، وعندئذ يتحوّل من كونه "أنا اجتماعي" إلى "مواطن سياسي عالمي"[1].

يطرح رولز كذلك بُعدًا جديدًا في نظريته؛ سمّاه "حجاب الجهالة": "إلا أنّ الأشخاص المتفاوضين الذين تَصَوّرهم رولز وقد اجتمعوا ليتوصلوا إلى مبادئ للعدل الذي سيتحكم نشاطهم مستقبلا، يجهلون في الوقت نفسه كل شيء عن أنفسهم؛ ذلك أنّ كل شخص لا يعرف سوى المعلومات التي هي في هويته، مثل اسمه، عمره، جنسيته، والحقبة التي يعيش فيها، كما يجهل قدراته البدنية أو العقلية، فمجمل معرفته أنّه إنسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو الجنس أو العقيدة أو أي شيء من محدّدات الشخصية الفردية، ويعرف أيضًا بموجب معرفته العامة أنه باعتباره إنسانًا، إذ يعرف أن له أهدافًا، لكنه لا يعلم ما هي على وجه التحديد"[2].

"فبفضل حجاب الجهل لن يحاول الأشخاص الأحرار والمتساوون استخدام العدالة لصالحهم، وقد أصبحوا مستقلّين عن كل معطى فردي. وفي هذه الشروط يكفل حجاب الجهل أصول مناقشة منصفة ما دام الأطراف الحاضرون لن يتعسفوا في قرارالهم"[3].

ما توخّاه رولز من إضافة هذا البُعد الجديد (حجاب الجهالة)؛ هو أن تتم عملية التفاوض في جو محايد تمامًا، وأن يحول دون تميّز أحد المتفاوضين بأوضاعه الشخصية، بحيث يصمّم مبادئ تلائم أحواله، بل يجب أن لا يختل ميزان العدالة الذي يروم تحصيل إجماع الأفراد على هذه المبادئ، ذلك أنّ "كل المتعاقدين

---

(1) بول ريكور، عن: بوميدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، ص 144.

(2) ينظر: عبد الرحمن بووشمة، مدخل إلى نظرية العدالة عند جون رولز. للمزيد؛ يراجع: file:///C:/Users/R-T/Documents/

(3) ينظر: بوميدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، ص 144.

يجهلون مفهومهم الخاص عن الخير وميولهم النفسية. وبهذا المعنى يمكن القـول إن اختيارهم لمبادئ العدل يتم خلف حجاب الجهل"[1].

تتعلّق إذن فكرة الوضع الأصلي لدى رولز كون أنّ اختيار مبادئ العدالة يتم خلف حجاب من الجهل؛ يعني ذلك أن لا أحد بإمكانه أن يوجد في موقع يكون أفضل من موقع الآخر عند اختيار هذه المبادئ؛ ففي حجاب الجهل تقصى الصدفة الطبيعية، كما تقصى احتمالات الظروف الاجتماعية في عملية الاختيـار هـذه. فجميع الناس يجدون أنفسهم في الوضع الأصلي ضمن وضعية متشابهة؛ وهذا يشير إلى أنّ مبادئ العدالة لا تصاغ ليستفيد منها البعض فقط، فهي نتاج اتّفاق يقـوم على الإنصاف. في إطار هذا الوضع الأصلي تكون العلاقات بين المشـاركين في صياغة هذه المبادئ علاقة إنصاف بين ذوات أخلاقية وعقلانية لها القـدرة علـى تحديد معنى العدالة. وهنا بالضبط تكون العدالة مماثلة تمامًا للإنصاف، غـير أنـه ينبغي كما يقول رولز؛ الانتباه هنا إلى مسألة المماثلة. كما "يجب أن يحصل كـل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتّسـاعًا مـن الحريـات الأساسـية المتساوية، المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين"[2].

تبدأ العدالة أولا باختيار المبادئ التي تحدّد جميع الانتقـادات والإصـلاحات اللاحقة المتعلقة بالمؤسسات، ثم اختيار تصوّر للعدالة؛ يكون من الضروري اختيار دستور أو عمل تشريعي من أجل وضع القوانين في توافق مع المبادئ، وفي توافـق مع القواعد التي كانت موضوع اتفاق في الوضع الأصلي. إن وضعية اجتماعية ما؛ تكون عادلة حين يكون نسق القواعد العامة الذي يحدد هذه الوضـعية حصـيلة سلسلة من الاتفاقات الافتراضية؛ فعندما تكون المبادئ محددة في الوضع الأصـلي، وضمن حجاب الجهل؛ فإنّ تحقيق هذه المبادئ نفسها في المؤسسات الاجتماعيـة يجعل المشاركين يشعرون بأنهم حقًّا أشخاص أحرار ومتساوون، كما يحسّون بأنّ

---

(1) جون راولز، JohRawls1/2، في مفهوم العدالة، تقديم وترجمة: محمد هـاشمي، مجلـة مدارات فلسفية.

(2) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامـة السـورية للكتاب، دمشق، 2011، ص 93.

العلاقات القائمة بينهم هي علاقات قائمة على الإنصاف، وأنّ مصالحهم يتم تلبيتُها مع وجود إكراهات معقولة تكون مقبولة من طرفهم جميعًا، وهي إكراهات (متطلبات)، أو إلزامات حاصلة عن أفعالهم الإرادية بخلاف الواجبات الطبيعية. إذن مهمتا الوضع الأصلي هما:

- اختيار المبادئ التي يتوجّب أن تحكم بنية المجتمع.
- اختيار المبادئ التي يتوجّب تطبيقها على الأفراد.

"فإن العدالة كإنصاف؛ نظرية ناشئة من فكرة عقد اجتماعي، والمبادئ التي تصوغها تؤكّد مفهومًا ليبراليًّا واسعًا للحقوق والحريات الأساسية، ولا تجيز اللامساواة في الثروة والدخل إلا عندما تكون لمنفعة الأدنى في سُلّم الاقتصاد"[1]. لذا كان رولز في لجوئه إلى الافتراض العقلي ووضعنا الأصلي (الذي وضعنا فيه وراء حجاب من الجهل)؛ فالجهل هنا هو جهلنا بأنفسنا والطبقات التي قد ننتمي إليها؛ جهلنا بالثروة التي ربما نمتلكها أو التي قد امتلكناها باختصار هو "الجهل بالتاريخ"[2].

كلّما أمعن رولز في الحديث عن خصائص الموقف الأصلي؛ نشعر بشكل مباشر تارة أو غير مباشر تارة أخرى؛ أنه لا يتحدث عن موقف أصلي عام يمكن أن ينطبق على أي مجموعة من البشر، بل يتحدث بوجه خاصٍّ عن ذلك الموقف التاريخي الذي انبثق منه المجتمع الأمريكي ذاته.

ح- المواطنون المنخرطون في التعاون الاجتماعي

يَعد رولز أنّ المواطنين المندرجين في العدالة كإنصاف: "عبارة عن مواطنين أحرار متساوين ومنخرطين في التعاون الاجتماعي، وعليهم التمتّع بقوانين أخلاقية، هي كالتالي:

- قدرة الحس بالعدالة: وهي القدرة على الفهم والعمل والتطبيق، انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي"[3].

---

(1) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 71.
(2) جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 44.
(3) جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ص 112.

- "قدر التحصيل على مفهوم للخير: أي القدرة على حيازة مفهوم الخير، ومراجعته ومتابعته العقلانية. وهذا المفهوم هو مجموعة منظمة من الغايات النهائية والمقاصد التي تعين مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة الإنسانية، أو لما يُعتبر حياة ذات قيمة كاملة"[1].

مَن يتمتع بهاتين القوتين الأخلاقيتين؛ فإنه سوف يعمل على احترام الشروط المنصفة للتعاون؛ لأنهما تدوران في مصلحته ومصلحة المجتمع.

نجد رولز يقوم بتحديد مفهوم الشخص، ويؤكد على أنه ليس "مفهومًا ميتافيزيقيًّا أو فلسفةً عقليةً، أو سيكولوجية؛ فعلاقتها بمفاهيم الذات التي تناقش في تلك الأنظمة المعرفية علاقة ضعيفة"[2]. ذلك بأنّ مفهوم الشخص قد تم إنشاؤه بالطريقة التي يعد فيها المواطنون في الثقافة السياسية، وفي تقاليد التفسير التاريخي لتلك النصوص.

يبيّن رولز ماذا يعني بالأشخاص المتساوين، حيث يعدهم متساوين؛ أي بمعنى أنهم "يتمتَّعون إلى الحد الأدنى الجوهري بالقوى الأخلاقية الضرورية، للانخراط في تعاون اجتماعي لمدى حياة كاملة، وللمشاركة في المجتمع كمواطنين متساوين"[3].

يميّز رولز بين المجتمع الديمقراطي والمتحدات بداخله[4] ضمن تعريفه للمتساوين، فيقول: "في المجتمع السياسي الديمقراطي، لا وجود لهذه القيم المشتركة والغايات لأعضاء المتحد الواحد منفكة عن تلك التي تقع تحت عنوان المفهوم السياسي للعدالة ذاته والمرتبطة بهذا المفهوم، فمواطنو مجتمع حسن التنظيم يؤكّدون الدستور وقيمه السياسية، كما هما متحقّقان في مؤسّساتهم، ويشتركون في الغاية التي هي توفير العدالة لبعضهم بعضًا، كما تقتضي ترتيبات المجتمع"[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 114.

(4) يقصد رولز بالمتحدات: الجمعيات التي تتجاوز الحدود السياسية، ويتوحّد أعضاء المتّحد اجتماعيًّا في نضالهم لقيم مشتركة معينة، وغايات غير اقتصادية، مما يؤدّي إلى دعمهم للجمعية وربطهم بها جزئيًّا.

(5) المصدر نفسه، ص 115.

من هنا نصل إلى أنّ للناس مؤسّسات خاصة ينتمـون إليهـا، كالكنـائس والجامع مثلا. لكنّ رولز يُفسّر في نظريته للعدالة بـ"أننا نولد في متحدات أيضًا، وفي أديان وثقافات متمايزة، ومع ذلك وحدة المجتمع، وبواسطة صـورة حكمـه السياسي وقوانينه يمارس سلطة قمعية، في حـين يمكننـا أن نغـادر المتحـدات بإرادتنا"[1]. ومع هذا لا يمكن أن نتخلّى عن مجتمعنا السياسي طوعًا.

يُكْمِل رولز تعريفه ويصل إلى تعريف الأحرار، ويجد أنّ المـوطنين يعـدون أحرارًا من جهتين:

1- "المواطنون أحرار بمعنى أنهم يتصورون أنفسهم والآخـرين بوصـفهم يحوزون على القوة الأخلاقية القادرة على تكوين مفهوم للخير"[2]. هذا يعني أنهم مواطنون قادرون على مراجعة وتغيير هذا المفهوم على أسس معقولة وعقلانية، ويحق للمواطنين بوصفهم أشخاصًا أحرارًا أن ينظروا إلى أشخاصهم مستقلين عن "أي مفهوم خاص للخير أو ترسيمة غايات نهائية، وغير متطابقين مع أي مفهوم منـهما. واسـتنادًا إلى قـوتهم الأخلاقية القادرة على تشكيل وتنقيح مفهوم للخير والنضال العقلي في سبيله؛ فإنّ هويتهم العامة أو القانونية كأشـخاص أحـرار لا تتـأثر بالتغيرات في مفهومهم المحدد للخير عبر الزمن"[3].

2- "المواطنون أحرار بمعنى يحسبون أنفسهم مصادر التصديق الأصلية الذاتية على المطالب الصحيحة؛ أي يعتبرون أنفسهم مؤهلين لمطالبة مؤسساتهم بالأخذ بمفاهيمهم للخير (بشرط أن تقع هذه المفاهيم في المجال الـذي يسمح به المفهوم العام للعدالة)"[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 115.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) المرجع نفسه، ص 116-117.

(4) المرجع نفسه، ص 119.

خ- التسويغ العام:

من خلال استعراض الأفكار الأساسية الخمس، والتي تمّت مناقشتها وشرحها آنفًا؛ نجد أنها مترابطة بعضها ببعض بعَلاقة وثيقة، ثمّ عرضها بتتابع وتسلسل؛ بدءًا من الفكرة المركزية للمجتمع كنظام منصف من التعاون، إلى فكرة المجتمع جيد التنظيم، وصولا إلى فكرة الوضع الأصلي، وأخيرًا إلى فكرة المواطنين المنخرطين في التعاون باعتبارهم أحرارًا ومتساوين، وصولا إلى فكرة أساسية أخرى؛ وهي "فكرة التسويغ العام"؛ إذ نجدها تترافق مع فكرة المجتمع جيد التنظيم؛ لأن مثل هذا المجتمع منظم تنظيمًا فعّالا بتصور للعدالة معترف به عام[1]. كما نجد أنّ "الصفة الجوهرية لمجتمع جيد التنظيم تتمثّل في أنّ مفهومه العام للعدالة السياسية يُنْشِئ أساسًا مشتركًا يعتمده المواطنون، لكي يسوغوا واحدهم للآخر بأحكامهم السياسية"[2]. وعليه نصل إلى أنّ رولز يعد فكرة التسويغ "موجهًا إلى الآخرين الذين لا يتفقون معنا، وإذا لم يوجد نزاع في الحكم حول مسائل العدالة السياسية؛ أي الأحكام المتعلقة بعدالة مبادئ ومعايير معينة، ومؤسسات وخطط وما شابه؛ فلن يكون هناك ما يقتضي التسويغ. وتسويغنا لأحكامنا السياسية للآخرين معناه إقناعهم بالاعتراف بها بواسطة العقل العام؛ أي بطرائق التفكير والاستنباط الملائمة للمسائل السياسية الجوهرية، وباللجوء إلى المعتقدات والأسس والقيم السياسية. وينطلق التسويغ العام من إجماع ما: أي من مقدمات يتوقع أن يشارك بها ويصادق عليها كل الأطراف المختلفة، على افتراض أنها حرة ومتساوية وقادرة على التفكير"[3].

إنّ مسألة اتّفاق كل الأطراف السياسية بشكل كامل على جميع المسائل السياسية أمرٌ مبالغٌ به؛ "فالهدف العمليُّ هو تضييق الاختلاف، على الأقل بالنسبة إلى النزاعات الجدلية الانقسامية، خاصّة تلك التي تشمل مبادئ القانون الأساسي الجوهرية"[4].

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 124.

(2) المرجع نفسه، ص 125.

(3) المرجع نفسه، ص 125.

(4) المرجع نفسه، 126.

نجد أنّ من الأهداف الرئيسية للتسويغ العام؛ هو المحافظة على شروط التعاون الاجتماعي الفعّال والديمقراطي، على أساس الاحترام المتبادل بين المواطنين الأحرار والمتساوين. وفكرة التسويغ العام تؤدي إلى قضيتين تتعلقان بالجانب السياسي لمعنى العدالة:

1- تلجأ هذه الفكرة إلى مفهوم سياسي للعدالة.

2- تلجأ إلى عقيدة شاملة: دينية أو فلسفية أو أخلاقية، حيث تحاول هذه العقيدة أن تبيّن أي أحكام سياسية صادقة.

كما أنّ "المذهب الليبرالي" لا يعتمد على أي عقيدة شاملة، فهو "لا يقبل ولا يرفض بقدر الإمكان أي عقيدة شاملة خاصة، أخلاقية أو دينية. وهو يقر لهذه العقائد حقّها في البحث عن الصدق الديني والفلسفي والأخلاقي"[1]. وعندما ننطلق من الأفكار الأساسية المتضمنة في الثقافة السياسية كأساس عامٍّ للتسويغ؛ فهنا "يمكن أن يصادق عليه جميع المواطنين والعقلانيين انطلاقًا من عقائدهم الشاملة الذاتية. وإذا ما تحقق هذا؛ نحصل على إجماع متشابكٍ لعقائدَ معقولة"[2]. وهذه الفكرة الثانية المتعلقة بالتسويغ العام؛ تُسمّى "فكرة الإجماع المتشابك". وهي فكرة تُقدَّم لهدف؛ هو "إضفاء واقعية أكبر على فكرة المجتمع حَسَن التنظيم، وجعلها تتلاءم مع الحالات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية التي تشمل على واقع التعددية المعقولية"[3]. وتعني هذه الفكرة للمواطنين؛ نظرات دينية، وفلسفية، وأخلاقية متنازعة؛ لذا فهم يؤكدون المفهوم السياسي عبر عقائدَ شاملةٍ مختلفةٍ ومتعارضةٍ، أي إنّ المفهوم السياسي مؤيَّد من العقائد المعقولة الدينية والفلسفية والأخلاقية، التي تدور عبر الزمن من جيل إلى آخر رغم تعارضها.

---

(1) المرجع نفسه، ص 127.

(2) المرجع نفسه، ص 128.

(3) المرجع نفسه، ص 132

خامسًا: فكرة قانون الشعوب (The Law of peoples)

بعد عَرْضنا للفكرة الرئيسية التي دعا إليها رولز في نظرية العدالة (العدالة كإنصاف)، وعدّها النموذج الأمثل للمجتمع المحلي، بهدف تحقيق العدالة السياسية؛ نعرض الآن إلى فكرة رئيسية أخرى من أفكار رولز، تنتمي إلى مجموعة الأفكار المعاصرة، كالعولمة ونهاية التاريخ وحوار الحضارات، وغيرها من الأفكار التي عني بها باحثون كُثُرٌ في الفكر الغربي المعاصر، ألا وهي فكرة أو أطروحة "قانون الشعوب".

تعني هذه الفكرة عند رولز "تصوّرًا سياسيًّا عن الحق والعدالة، يتفق مع مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسات الدولية"[1]؛ أي إنه يشير إلى القانون والمبادئ المشتركة بين جميع الشعوب، وتتصل إلى أي مدى يجب أن تقيم المجتمعات الليبرالية علاقات مع المجتمعات غير الليبرالية. وحجّة رولز أنّ قانون الشعوب لا يقتضي أن تكون كل المجتمعات ليبرالية، بل يكفي أن تحترم الحد الأدنى من الليبراليات التقليدية فقط مثل: حرية التعبير، وحرية العقيدة الدينية، وهذا ما أكّده رولز بقوله: "إن قانون الشعوب يؤمن بوجهة نظر سمحة، وإن لم تكن ليبرالية، ومن القضايا الجوهرية في السياسة الخارجية للمجتمعات الليبرالية؛ أن تقرر إلى أي حد يمكن قبول الشعوب غير الليبرالية"[2].

يستعمل رولز كلمة شعوب بدلا من كلمة دول؛ لأنه وجد في الشعوب سمات تختلف عن سمات الدول، ومنها: أنّ الشعوب لا تحركها منافعها الخاصة، بل تحدد مصالحها الأساسية بشكل مقبول من دون المساس بمصالح الشعوب الأخرى، أي إنّ الشعوب تمتلك جانبًا أخلاقيًّا، بخلاف الدول التي تكسب مصالحها حتى وإن كانت على حساب دول أخرى، أن الشعوب لا تمتلك السيادة حتى في التعامل مع مواطنيها، مما يعني أنّ الدول الكبرى والمنظمات الدولية تمتلك كامل الحرية في التدخل بشؤونها[3]. والدول هي "الطرف الفاعل في العديد من نظريات

---

(1) جون رولز، قانون الشعوب، ترجمة: محمد خليل، القاهرة، 2007، ص 17.

(2) جون رولز، قانون الشعوب، ص 47.

(3) ينظر: فاتنة حمدي، الليبرالية والآخر، ندوة علمية في بيت الحكمة، حول كتاب قانون الشعوب لجون رولز، بغداد، بيت الحكمة، 16- 6- 2006، ص 8.

السياسة الدولية حول أسباب الحرب والحفاظ على السلام، وكثيرًا ما ينظـر إلى الدول على أنها عقلانية شديدة الحرص على قوتها، أي قدرتها عسكريًا واقتصاديًا ودبلوماسيًا في التأثير على الدول الأخرى، وتعمل على تحقيق مصالحها الأساسية"[1].

ما تزال السمة الغالبة على السياسة العالمية هي نضال الدول من أجل القوة والمكانة في ظل حالة من الفوضى العالمية، وهذا يذكرنا برأي كانط (1724-1804) في كتابه **مشروع السلام الدائم**؛ بأنّ الدول ما زالت في علاقاتها الدولية على حال من الهمجية والانحطاط البهيمي. ويرى كانط أنّ الوسيلة الوحيدة للخلاص من هذا الوضع بالاستعاضة عن العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة[2]، وتنظيم الأمم جميعها عن طريق تعاقد بين الأفراد، وبعبارة أخرى جمع هذه الأمم في "تحالف سليم"[3].

لم تكن كلمة "دول" مناسبة لاستعمالها في قانون الشعوب؛ وسعى رولز إلى توسيع فكرته عن العدالة في المجتمع المحلي لتشمل مجتمع الشعوب[4]، مستخدمًا المنهج نفسه في "نظرية العدالة" من أجل وضع مبادئ العدالة التي تحكم العلاقات بين تلك الشعوب، ويوسع نطاق فكرة العقد الاجتماعي مع مفهومي الوضع الأصلي وستار الجهالة، للتوصُّل إلى مبادئ عامَّة، يمكن بل يجب أن تقبل من

---

(1) جون رولز، قانون الشعوب، ص 47.

(2) يرى كانط أنّ حالة السلام بين أناس يعيشون جنبًا إلى جنب ليست حالة فطرية، بل إن الحالة الفطرية أدنى أن تكون حالة حرب؛ لذا فلا محل لقانون الشعوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية، إذ إنها تعني عنده ذلك الظرف الخارجي الذي من دونه لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تمتعًا صحيحًا، وهذه الحالة الشرعية يجب أن تصدر عن عقد كالعقد الذي يتولد عنه الدولة، وينبغي ألا يقوم على قوانين الإكراه بل بمنزلة عقد شركة دائمة وحرة. ينظر إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، بغداد، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2007، ص 25.

(3) جون رولز، قانون الشعوب، ص 13.

(4) يقصد رولز بمجتمع الشعوب كل الشعوب التي تلتزم بأهداف ومبادئ قانون الشعوب في علاقاتها المتبادلة. ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، ص 13.

المجتمعات الليبرالية والمجتمعات السمحة[1] على أنها المعيار لتنظيم العلاقات فيما بينها[2]. وبمعنى آخر يريد رولز إثبات أنّ المبادئ التي تضمّنها قانون الشعوب؛ يجب أن تنشأ عن فكرة ليبرالية عن العدالة تشبه - وإن كانت أكثر توسُّعًا - فكرة العدالة كإنصاف التي ناقشها رولز في نظريته للعدالة.

يرى رولز من جانب أنّ قانون الشعوب هو قانون واقعيٌّ كونه قابلا للتطبيق، ومن جانب آخر يمكن وصفه بـ"يوتوبيا"؛ لأنه يستخدم مُثُلا عليا، ومبادئ ومفاهيم سياسية وأخلاقية[3].

يتبين لنا أنّ فكرة مجتمع الشعوب كما عبر عنها رولز هي "فكرة يوتوبية واقعية تصوّر نظامًا اجتماعيًّا قابلا للتحقيق، يكفل الحقوق والعدالة السياسية لجميع الشعوب الليبرالية والسمحة الأعضاء في مجتمع الشعوب"[4].

يطرح رولز أفكاره عن طريق تقسيمه للمجتمعات على قسمين:

1- النظرية المثالية: يناقش رولز في هذه النظرية إمكانية توسع فكرة التعاقد الاجتماعي العامة، لتشمل مجتمع الشعوب الديمقراطية الليبرالية والشعوب السمحة التي تتمتع بسمات معينة - سيتم ذكرها لاحقًا - تجعلها مقبولة لتصبح جزءًا من مجتمع الشعوب[5].

2- النظرية اللامثالية: يندرج تحت هذه النظرية نوعان من المجتمعات؛ الأول: مجتمعات ترفض فيها حكوماتها أن تحترم قانونًا معقولا للشعوب، يطلق عليها تسمية "الدول الخارجة عن القانون"؛ ويناقش فيها رولز الإجراءات التي يمكن للشعوب الليبرالية والشعوب السمحة

---

(1) كلمة "سمحة" تعكس ما يعنيه رولز بكلمة (decent) والمجتمعات الليبرالية. والمجتمعات الهرمية السمحة تشكل معا ما يسميه "مجتمعات جيدة التنظيم". وتندرج العلاقات بين تلك المجتمعات تحت "النظرية المثالية". للمزيد؛ ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، المقدمة، ص 10. كما تعني المجتمعات السمحة عند رولز مجتمعات تشمل نظاماً هرمياً تشاورياً سمحاً أو مايعادله ينظر: المصدر نفسه، ص 93.

(2) المرجع نفسه، ص 11.

(3) جون رولز، قانون الشعوب، ص 17.

(4) المرجع نفسه، ص 20.

(5) محمد المصباحي، فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة، ص 157.

أن تلجأ إليها في مواجهتها لمثل هذه الدول. أما الثاني: هي المجتمعات المغلوبة على أمرها، وهي مجتمعات لها ظروف اقتصادية واجتماعية وتاريخية تجعل من الصعب عليها أن تصبح مجتمعات ليبرالية أو سمحة، ليضع رولز الطريقة المثلى التي يجب تتبعها الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة تجاه هذه المجتمعات[1].

يرى رولز أنّ هناك فكرتين أساسيَّتين تحثّان على وضع (قانون الشعوب):

الفكرة الأولى: الشرور الجسمية التي يعاني منها المجتمع الإنساني؛ كالحرب غير المشروعة والقهر والاضطهاد الديني والحرمان من حرية الضمير والإبادة والقتل الجماعي الذي ينتج عن الظلم السياسي.

الفكرة الثانية: مرتبطة بالفكرة الأولى؛ إذ إنّ تلك الشرور ستختفي حينما تتخلَّصُ من كلّ أشكال الظلم السياسي، عن طريق اتباع سياسيات اجتماعية عادلة، وإقامة مؤسسات عادلة، أو على الأقل سمحة[2].

أ - مبادئ قانون الشعوب

يحدِّد رولز مبادئَ المساواة بين الشعوب؛ مؤكّدًا أنّ مثل هكذا مبادئ "سوف تفسح المجال لأشكالٍ متعدِّدة، للروابط التعاونية الاتجاهات بين الشعوب، إلا أنها لن تصل إلى قيام الدولة العالمية (World state)"[3].

يوافق رولز هنا، ما ذهب إليه كانط في كتابه **مشروع السلام الدائم** في الاعتقاد بأنّ "الحكومة العالمية ستكون حكومة طغيان قمعي، أو إمبراطورية هشة ممزقة بحروب مدنية مستمرة، عندما تحاول المناطق والثقافات المنفصلة أن تكتسب استقلالها السياسي"[4]. وبطريقة مماثلة للنهج الذي سار عليه رولز في كتابه **نظرية العدالة**؛ عن طريق نظرته إلى المبادئ المتعارف عليها للعدالة بين شعوب حرة وديمقراطية، ليصل إلى تحديد ثمانية مبادئ لقانون الشعوب:

---

(1) جون رولز، قانون الشعوب، ص 19.

(2) المرجع نفسه، ص 20-21.

(3) بنظر: عامر حسن فياض، الليبرالية بين المذهب والمنهج، ص 29.

(4) جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 104.

1- "الشعوب حرة ومستقلة؛ كل شعب يحترم حرّيّات واستقلال الشعوب الأخرى.

2- يجب على الشعوب أن تحترم المعاهدات والتعهدات.

3- الشعوب على قدم المساواة وهي أطراف في الاتفاقيات التي تلتزم بها.

4- تحترم الشعوب واجب عدم التدخل.

5- الشعوب لها الحقُّ في الدفاع عن النفس، ولكن ليس لها الحق في شن الحرب أو التحريض عليها لأسباب غير الدفاع عن النفس.

6- تحترم الشعوب حقوق الإنسان.

7- تلتزم الشعوب بقيود معينة محددة في ممارسة الحرب.

8- يجب على الشعوب مساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها التي تعيش وطأة غير مواتية، تمنعها من أن يكون لها نظام اجتماعي وسياسي عادل أو سمح"[1].

من خلال ما تقدّم نرى أنّ رولز يعترف بأنّ هذه المبادئ ليست كاملة، وتتطلب كثيرًا من الشرح والتفسير، وأنّ بعضها غير ضرورية في مجتمع الشعوب جيدة التنظيم؛ كالمبدأ السابع الخاص بسلوك الحرب، والمبدأ السادس حول حقوق الإنسان، أما المبدأ الرابع (مبدأ عدم التدخل)؛ نجد أنّ رولز يعتقد بوجوب تقييده بضوابط وقيود في الحالة العامة للدولة الخارجة عن القانون. وعلى الرغم من أنّ هذا المبدأ مناسب لشعوب منظمة بصورة جيدة، إلا أنه لا يصلح لمجتمعات شعوب غير منظمة تكثر فيها الحروب والانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان[2].

ب- أنواع المجتمعات وعلاقتها ببعض

قسَّم رولز المجتمعات العالمية إلى خمسة أنواع:

1- الشعوب الليبرالية.

2- الشعوب السمحة أو الهرمية التشاورية السمحة.

---

(1) جون رولز، قانون الشعوب، ص 55.

(2) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، ص 55-56.

3- شعوب دولة خارجة عن القانون.

4- مجتمعات مغلوبة على أمرها، أي مجتمعات مثقلة بأحوال غير مؤتية.

5- مجتمعات السلطة المطلقة الخَيرة، أو مجتمعات المستبد العادل، وهي مجتمعات تهدف إلى الخير، وتحترم حقوق الإنسان، إلا أنها لا تعد شعوبًا ليبرالية أو سمحة؛ لأنّ أعضاءها محرومون من القيام بدور حقيقي في اتخاذ القرارات السياسية[1].

يُعَد تقسيم رولز للشعوب محاولة منه لتحديد معالم قانون يحكم العلاقات بين الشعوب الليبرالية وغير الليبرالية، وبالتحديد الشعوب التي يطلق عليها رولز تسمية الشعوب المقبولة، ويسمّي رولز الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة بـ (شعوب جيدة التنظيم). أمّا عن آلية العلاقة بين تلك المجتمعات؛ نجد أنّ رولز - كما بيَّنّا سلفًا- يعمل على توسيع مجتمع الشعوب، وفضلا عن المجتمعات الليبرالية يحاول رولز أن يستوعب مجتمعات أخرى غير ليبرالية ولكنها سمحة، إذ تعد هذه المحاولة أهم ما قدّمه رولز في **قانون الشعوب**، والآلية التي استخدمها لهذا الغرض هي آلية أو قاعدة (التسامح)؛ التي يعدها "الامتناع فقط عن ممارسة العقوبات السياسية- عسكرية أو اقتصادية أو دبلوماسية- بحمل شعب من الشعوب على أن يغير أسلوب حياته، ويعني التسامح أيضًا قبول هذه المجتمعات غير الليبرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة، ولهم مكانة جيدة في مجتمع الشعوب، لهم حقوق وعليهم التزامات معينة"[2]، بشرط أن تكون الشعوب غير الليبرالية مقبولة وتمتلك صفات معينة أهمها:

- أن لا يكون للمجتمع أهداف عدوانية.
- أن يمتلك المجتمع نظامًا قانونيًّا ينسجم مع فكرته للعدالة، ويؤمن بحقوق الإنسان الأساسية للمواطنين بوصفها حقًّا للحياة والحرية والملكية والمساواة بين المواطنين. وهذا النظام القانوني يجب أن يحدد واجبات والتزامات أخلاقية على كل الشعوب، بما يتناسب وفكرهم المشتركة

---

(1) المرجع نفسه، ص 18.

(2) ينظر، جون رولز، قانون الشعوب، ص 91.

عن الخير، ولديهم القدرة على التعلم الأخلاقي. وعلى المسئولين القضائيين أن يعتقدوا بوجود فكرة الخير المشتركة تلك، وأن يسترشدوا بها..[1]. أي إنّ على الجميع السمح كما يرى رولز أن يكون "لديه تصور سياسي للعدالة كخير عام، يحترم نظامه الهرمي التشاوري،كذلك يلتزم المجتمع الهرمي السمح بقانون للشعوب عادل ومعقول، وهو نفس القانون الذي تلتزم به الشعوب الليبرالية[2].

يذكر رولز نموذجًا افتراضيًّا لشعب هرمي إسلامي خياليّ سمح، يمتلك الصفات المذكورة آنفًا، أطلق عليه تسمية "كازانستان"[3]؛ الغرض منه هو القول إنّ من الممكن وجود شعوب سمحة، إذا التزمت بهذه الشروط؛ يكون لزامًا على المجتمعات الليبرالية أن تنظر إليها على أنها أعضاء بنية صادقة في مجتمع للشعوب معقول. وهذا ما يعنيه رولز بالتسامح أو القبول[4].

يقترح رولز في آلية تعامل شعوب جيدة التنظيم تجاه الدول الخارجة عن القانون؛ بأن تتعامل شعوب جيدة التنظيم مع هذه الدول على وفق (قاعدة الحرب العادلة)؛ إذ إنّ حقوق الإنسان التي وردت في قانون الشعوب؛ هي حقوق شاملة وجوهرية بالنسبة لهذا القانون، وعلى كل الشعوب الالتزام بها، بما في ذلك الدول الخارجة على القانون، ولمجتمع الشعوب الحقُّ في تطبيق قانون الشعوب على الجميع، والتدخل في شؤون الدول التي تنتهك حقوق الإنسان[5]. وهذا ما ذهب إليه كانط في كتابه **مشروع السلام الدائم**؛ إذ يقول: "إذا لم يخضع شعب من

---

(1) فاتنة حمدي، الليبرالية والأخرى، المصدر السابق، ص 9.

(2) جون رولز، قانون الشعوب، ص 116.

(3) يحترم شعب (كازنستان) حقوق الإنسان، وتشتمل بنيتهُ الأساسية نظامًا هرميًّا تشاوريًّا سمحًا، وبذلك يعطي لأعضائه دورًا جوهريًّا في صنع القرارات السياسية، وعلى الرغم من أن النظام القانوني لـ (كازنستان)، لا ينص على الفصل بين الدين والدولة، والإسلام هو الدين الغالب بحيث لا يسمح لغير المسلمين أن يشغلوا المراكز العليا في السلطة السياسية، أو أن يؤثّروا على سياسة الحكومة وقراراتها الرئيسة بما في ذلك السياسية الخارجية؛ إلا أنّ هناك تسامحًا في الوقت نفسه تجاه الديانات الأخرى. ينظر: المصدر السابق، ص 109.

(4) ينظر المصدر نفسه، ص 101.

(5) ينظر: فاتنة حمدي، الليبرالية والآخر، ص 11.

الشعوب لإلزام القوانين العامة.. فإن حربًا تشن عليه من الخارج لكفيلة بأن تحمله على الخضوع لتلك القوانين"[1].

يرى رولز عدم إمكانية التسامح مع هذه الدول؛ كونها عدائية وخطرة، والشعوب الأخرى تكون في مأمن لو تغيرت أو أجبرت على التغير، ويشترط رولز على شعوب جيدة التنظيم أن تسترشد بقانون الشعوب لمواجهتها لنظم الحكم الخارجة على القانون؛ كي يحدد لها الهدف الذي ينبغي أن تضعَه في اعتبارها، والوسائل التي يجوز لها أن تلجأ إليها، وكذلك التي يجب أن تتجنبها[2].

يعتقد رولز أنّ على المجتمعات جيدة التنظيم في مواجهتها لهذه الدول: "أن تكوّن مؤسسات وممارسات جديدة وفقًا لقانون الشعوب بهدف احتواء الدول الخارجة على القانون عندما تظهر مثل هذه الدول في الوجود، ويجب أن يكون من بين هذه الممارسات الجديدة إعلاء حقوق الإنسان، وجعلها موضع اهتمام دائم للسياسات الخارجية لجميع النظم العادلة والنظم السمحة"[3].

يعطي قانون الشعوب للشعوب الليبرالية، والسمحة بل وأي مجتمع يطبق ويحترم قانون شعوب عادل بدرجة معقولة الحق في الحرب دفاعًا عن النفس كما ذكرنا سلفًا، إلا أنّ رولز يعده الهدف العاجل لهذه الشعوب. أمّا "هدفها في المدى الطويل هو أن تجتمع كلمة الشعوب جميعها في نهاية الأمر على احترام قانون الشعوب، وأن تصبح أعضاء مكتملة العضوية، لها مكانتها في مجتمع الشعوب الجيدة التنظيم"[4]. ويجب على هذه المجتمعات بدخولها للحرب دفاعًا عن نفسها أن لا يكون هدفها الحصول على ثروات اقتصادية أو طبيعية، أو البحث عن أمجاد القوة أو تكوين إمبراطوريات؛ لأنّ أي مجتمع يسعى إلى مثل هذه الأهداف، سيعني هذا أنه لم يعد يحترم قانون الشعوب، وبذلك تصبح دولة خارجة على القانون يجب محاربتها بالطرق التي أقرّها قانون الشعوب[5].

---

(1) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص 41.
(2) جون رولز، قانون الشعوب، ص 133.
(3) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، ص 133.
(4) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، ص 133.
(5) جون رولز، قانون الشعوب، مرجع سابق، ص 133.

وَضَعَ رولز أُسسًا معينة ومبادئ تقيّد سلوك الحرب (العدالة في الحرب)، هي:

1- يجب أن يكون الهدف من هذه الحرب التي تشنها شعوب جيدة التنظيم على الدول الخارجية على القانون هو السلام الدائم والعادل بين الشعوب.

2- يجب أن لا تشن شعوب جيدة التنظيم حربًا ضد بعضها البعض، وإنما ضد الدول التي لها أهداف توسّعية تهدّد الأمن، والمؤسسات الحرة لنظم الحكم الجيدة التنظيم، أي ضد الدول الخارجة على القانون فقط.

3- وعلى الشعوب الجيدة التنظيم أن تفرق بين ثلاث مجموعات في حربها ضد هذه الدول (زعماء وسياسيو الدول الخارجة على القانون والمدنيون والجنود)، ويعود السبب في هذه التفرقة إلى أن المدنيين ليسوا مسئولين عن هذه الحرب، بل إنّ حكوماتهم هي المسئولة، إذا ما استثنينا القادة وأصحاب الرتب العليا في الجيش، فهم أيضًا ليست لهم صلة بهذه الحرب؛ لأنهم غالبًا ما يرغبون في المشاركة فيها، أما السبب في الهجوم المباشر على هؤلاء الجنود، فلا يعني أنهم مسئولون عن الحرب، بل لأنّ الشعوب جيدة التنظيم ليس لديها خيار، إذ لا يمكن أن تدافع عن نفسها بأي طريقة أخرى.

4- يجب على الشعوب جيدة التنظيم أن تحترم حقوق الإنسان للمدنيين والعسكريين على السواء في الدول الخارجة على القانون، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، وذلك لسببين: الأوَّل؛ هو أنّ العدوَّ له هذا الحق مثل غيره وفقًا لقانون الشعوب. والثاني؛ هو إعطاء درس لجنود العدو وللمدنيين في مجتمع العدو عن مضمون تلك الحقوق بضرب المثل عن طريق المعاملة التي يتلقونها.

5- على الشعوب جيدة التنظيم أن تصدر بيانات في الحرب حينما يكون ذلك ممكنًا، تُبشّر فيها بنوع السلام الذي تهدف إليه، ونوع العلاقات التي تسعى إليها، حتى تعلن عن طبيعة أهدافها وصفاتها كشعوب،

ويقوم بهذا الواجب الزعماء الرسميون في حكومات الشعوب جيدة التنظيم.

6- يجب أن يقيّد دور التفكير القائم على الاعتبارات العلمية للغايات والوسائل في الحكم على مدى ملاءمة عمل أو سياسة ما، هذا النمط من التفكير سواء أكان عن طريق التفكير النفعي أو على أساس تحليلات الكلفة والمنفع، أو بميزات المصالح القومية، أو بأيّ طريقة أخرى يجب أن تكون دائمًا في إطار المبادئ والافتراضات التي سبق بيانُها، ويحدد بشكل صارم منها، وأنّ معايير إدارة الحرب تضع خطوطًا معينة يجب عدم تجاوزها؛ بحيث تبقى الخطط والإستراتيجيات وإدارة المعارك ضمن الحدود التي تحدّدها، والاستثناء الوحيد هو في حالة الضرورة القصوى[1].

المنهج الذي يجب أن تتبعه شعوب جيدة التنظيم تجاه المجتمعات المغلوبة على أمرها، والتي تُعرف أنها مجتمعات ليست توسّعية أو عدوانية،كما أنها تفتقر إلى التقاليد الثقافية والسياسية، وإلى القدرات الإنسانية والمعارف والخبرات الفنية،كما تفتقر في أحوال كثيرة إلى الموارد التكنولوجية والمادية التي تحتاج إليها لتكون مجتمعات جيدة التنظيم[2]؛ هو منهج أو (قاعدة المساعدة)؛ إذ يرى رولز أنّ من واجب المجتمعات جيدة التنظيم تقديم المساعدة إلى المجتمعات المغلوبة على أمرها، كي تصبح هذه المجتمعات قادرة على أن تدير شؤونها بشكل معقول وعقلاني، "الهدف من ذلك هو أن تصح هذه المجتمعات أعضاء في مجتمع شعوب جيدة التنظيم"[3].

إنّ نوع المساعدة التي تقدمها المجتمعات جيدة التنظيم إلى المجتمعات المغلوبة على أمرها يؤكد رولز: أنّ تقديم الأموال ليس كافيًا لتصحيح الظلم السياسية والاجتماعية (رغم أن الأموال تكون في أحوال كثيرة ضرورية)، ولكن قد ينجح

(1) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب، ص 134-137.
(2) المرجع نفسه، ص 145.
(3) المرجع نفسه، ص 151.

التأكيد على حقوق الإنسان في تغيير حكومات غير فعالة، وتغيير سلوك الحكام الذين لا يلقون أدنى اهتمام إلى سعادة شعوبهم"[1]. بمعنى أنّ التأكيد على حقوق الإنسان يمكن أن يكون عاملا مساعدًا لمنع حدوث المجاعات، وأن يكون قوة ضاغطة من أجل قيام حكومات فعالة في مجتمعات جيدة التنظيم[2]. ويمكن أيضًا "أن يؤدّي احترام حقوق الإنسان في المجتمعات المغلوبة على أمرها إلى تخفيف الضغوط الناتجة عن التزايد السكاني، بحيث يتناسب عدد السكان مع ما يستطيع اقتصاد المجتمع أن ينتجه بشكل معقول"[3].

يرفض رولز استخدام القوة مع هذه المجتمعات؛ لأنه يباعد بين هذه المجتمعات وقانون الشعوب، ويؤيد أن تقدّم المجتمعات جيدة التنظيم بدلا من القوة النصح إلى هذه المجتمعات كي تشجعها أن تكون شعوبًا جيدة التنظيم[4].

إنّ الشعوب التي تحت سلطة مطلقة أو شعوب (المستبد العادل)؛ يتجاهلها رولز ولا يهتم إلى آلية التعامل معها، من دون أن يسوغ القطيعة معها، ولا يشير إلى دواعي إهمالها أو تجاهلها[5].

يسوّغ رولز هذه الآليات في التعامل مع الشعوب غير الليبرالية إن كانت على وفق قاعدة (التسامح) أو (المساعدة)، أو على وفق قاعدة (الحرب العادلة)؛ ذلك لأنّ التعددية مقبولة في المجتمع الليبرالي المحلي الواحد؛ مما يسوّغ قبولها في مجتمع الشعوب. والسبب الآخر يتمثل في أنّ فرض العقوبات على الشعوب غير اللبرالية يؤثر سلبًا في احترام الشعوب والأفراد لذاتها، مما يؤدي إلى شعور لا مسوغ له بالمرارة والكراهية، وأن التسامح مع هذه المجتمعات قد يؤدي إلى التحوّل التدريجي للشعوب غير الليبرالية إلى الليبرالية[6].

---

(1) المرجع نفسه، ص 148.
(2) المرجع نفسه، ص 149.
(3) المرجع نفسه، ص 149.
(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 150.
(5) ينظر: عامر حسن فياض، الليبرالية بين المذهب والمنهج، ص 25.
(6) ينظر: فاتنة حمدي، الليبرالية والآخر، ص 10.

الخاتمة

في نهاية بحثنا لعلّنا نكون من خلال هذا الجهد المتواضع قد وُفّقنا في تقديم خلاصة وافية لـ"نظرية العدالة" إلى القارئ العربي. ولعلنا نكون قد أفلحنا في تفسير هذا الاهتمام الكبير الذي لقيته هذه النظرية في أجزاء كثيرة من هذا العالم، وفي العالم العربي بوجه خاص، وفي الولايات المتحدة الأمريكية بوجه أكثر خصوصًا.

يمكننا التذكير بأنّ نظرية العدالة كإنصاف عند رولز تنطلق من مفهوم أنّ العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية.. والعدالة لدى رولز تعني الفرص العادلة والمتكافئة للجميع من أجل خيرهم، وحماية أولئك الذين هم أقل حظًّا. ونستطيع أن نسرد مجموعة من النتائج لبحثنا؛ تُشكّل تلخيصًا لهذه النظرية:

- الناس أحرار ومتساوون، ولهم الحقُّ في أن يكونوا جزءًا من النسق الموسَّع للحريات الأساسية بالتساوي.
- من الطبيعي أن تنتج عن النسق الموسع للحريات فوارق اجتماعية واقتصادية هائلة بين الناس، لكن شريطة أن تكون في مصلحة الأكثر حرمانًا؛ أي ضحايا النظام الرأسماليّ. وأن تكون نابعة من مبدأ تكافؤ الفرص في الوظائف. فلا يرى رولز مانعًا في بقاء اللامساواة؛ لكن بشرط أن تكون مصلحة الأكثر حرمانًا والأقل حظًّا من الناس، وإذا كانت أيضًا حصيلة تكافؤ الفرص التي يتيحها النظام الليبرالي الذي يكون قد قبل بمبدأ العدالة كإنصاف.
- يعتبر رولز أن نظريته في العدالة وفي قانون الشعوب -عند توظيف دراستها معًا- من حيث الإقرار بمبادئ العدالة وتوظيفها في علاقة الشعوب الليبرالية مع بعضها البعض من جهة، واتجاه الشعوب غير الليبرالية من جهة أخرى؛ يمكن الاستفادة منها بشكل كبير جدًّا على مستوى الواقع، للوصول إلى أفضل النتائج على مستوى العلاقات العالمية من أجل السلام الدائم.

- من مجمل دراسة فلسفة رولز، نجد أنه استقى أصوله الفكرية والفلسفية في بلورة هذه النظرية من فلاسفة العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، جون لوك، هوبز، وكانط ومشروعه نحو السلام الدائم. وغيرهم من الفلاسفة.

توماس كون..
فيلسوف الثورات العلمية

د. قاسم عبد المحبشي
كاتب وأكاديمي من اليمن

أولاً- سيرة حياة توماس كون وعصره

ولد (توماس صامويل كون Kuhn Thomas Samuel) في 18 يوليو 1922م في مدينة (Cincinnati سنساتي) في (ولاية أوهايو) في الولايات المتحدة الأمريكية، من عائلة يهودية، كان أبوه يعمل مهندساً صناعياً. درس "كون" الفيزياء النظرية في جامعة هارفارد من عام 1943 إلى عام 1949م، وحاز على درجة الدكتوراه، وكان يحظى برعاية شخصية من رئيس جامعة هارفارد، مؤرخ العلم البارز "جيمس كونانت"، صاحب كتاب "مواقف حاسمة في تاريخ العلم"، الذي منحهُ فرصة إعداد محاضرات لغير المتخصّصين؛ حول "أصول الميكانيكا" في القرن 17، للفترة من 1949 إلى 1956. تَعَرَّفَ "كون" أوّل الأمر على موضوع "تاريخ العلم"، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا؛ للعمل في قسم "فلسفة العلم وتاريخه". وفي عام 1961 نال الأستاذية في تاريخ العلوم، ثم انتقل عام 1961 إلى جامعة برنستون، وفي عام 1979 التحق بمعهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا (MIT)، وظلّ يعمل أستاذاً فيه لـ "تاريخ العلم" حتى 1991؛ إذ أرغمته ظروفه الصحية على الاعتزال ومتابعة أبحاثه الحرة، إلى أن توفي متأثراً بالسرطان في 17 حزيران 1996م، بعد حياة حافلة بالعطاء والإبداع، عن عمر ناهز السبعين عام، تاركاً وراءه

مجموعة من الأعمال الفلسفية التي خلّدت اسمهُ، وأهمها: كتاب "الثورة الكوبرنيكية" في الفلك الكواكبي في تطور الفكر الغربي بوصفه مثالاً نموذجياً للثورة العلمية. وكتاب "بنية الثورات العلمية"، 1962. وكتاب "الشد الأساسي": دراسات في التقاليد العلمية والتغيير 1977، وهو الكتاب الذي ترجم إلى العربية باسم (الصراع الجوهري). وكتاب "نظرية الجسم الأسود وانقطاع الكم 1987". وكتاب "الطريق منذ البنية"؛ وهي مقالات فلسفية صدرت بعد وفاته عام 2000. كما تقلّد "توماس كون" عدداً من الجوائز والأوسمة، تكريماً لأعماله جليلة الشأن.

عاش "كُوْنْ" في فضاء فكري؛ شهد أعظم ثورة نقدية في حقل "الابستومولوجيا المعاصرة"؛ فلَم يحظَ تاريخ العلم باهتمام أحد قبل القرن العشرين، عدا الإنجليزي "وليم كليفورد" 1879-1845 الذي يُعَد أوّل مَن تنبّه إلى أهمية دراسة العلم بوصفه نسقاً إنسانياً تاريخياً، منبّهاً من "خطورة الاقتصار على تدريس العلوم الحديثة بوصفها الوحيدة الجديرة بالاعتبار، مع الجهل التام بماضي العلم وتاريخه، إذ أن دراسة تاريخ العِلم من شأنها ردم الهوة التي تعمّقتْ بين الدراسات العلمية والدراسات الاجتماعية والأدبية"[(1)]. ولم يتم الالتفات إلى هذه الفكرة إلاّ في منتصف القرن العشرين، على يد الروائي الإنجليزي "تشارلز بيرسي سنو"، في محاضرته الشهيرة (ثقافتان) في جامعة كامبريدج عام 1959م[(2)] – وهي الجامعة ذاتها التي عمل في رحابها "كليفورد"-؛ التي أعاد بها التنبيه إلى مخاطر تلك الشقة المتزايدة الاتّساع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وبين العلم والثقافة؛ إذ "أصبحا فريقين متقابلين، لكلٍّ خصائصه ومنطلقاته، وكلٌّ يجهل أو يتجاهل الآخر وعالمه ومنجزاته. ودراسة تاريخ العلم من شأنها رأب الصدع بين الثقافتين، وإعادة النظر في الظاهرة العلمية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية من صنع الإنسان وتاريخه ومن أجله وفي سبيل سعادته".

---

(1) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول- الحصاد – الآفاق المستقبلية، مجلة عالم المعرفة الكويتية، العدد/264، ديسمبر 2000، ص 18.

(2) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن العشرين، ترجمة: صديق محمد جوهر، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد/408، يناير 2014، ص 9.

ظلّ العلم وهو الابن النجيب للتاريخ والفلسفة؛ يتجاهل أبوَيه حتّى مطلع القرن العشرين حينما بدأ الاهتمام الفعلي بتاريخه ووحدته على يد عدد من العلماء أهمهم: "جورج ساترون" 1884-1956 مؤسس تاريخ العلم في الأكاديمية الأمريكية، بجعله تاريخ العلم مبحثاً نظامياً أكاديمياً ومجالاً لنشاط جمعي تعاوني، وأصدر مجلة متخصصة في تاريخ العلم باسم (إيزيس Isis) أي الأرض، وساهم في تأسيس (جمعية تاريخ العلم) عام 1919م، وكان أوّل أستاذٍ لتاريخ العلم في جامعة (هارفارد) منذ عام 1940م، وأصدر أول كتاب منهجي في (تاريخ العلم) في عدة أجزاء. ثمّ واصل زملاؤه من أعضاء الجمعية أمثال: (بول تانري)؛ تأسيس أقسام متخصصة في تاريخ العلم بالجامعات الأمريكية منذ عام 1950م، ومنذ ذلك الحين تزايدت الكتابات في تاريخ العلم: منها كتاب "ج ج كراوثر، موجز لتاريخ العلم"، و"جون برنال، العلم في التاريخ"، و"كارل بيرسون، أركان العلم"، و"جوزيف نيدهام، العلم والحضارة في الصين"، و"روبرت ميرتون، العلم والتكنولوجيا والمجتمع في بريطانيا في القرن السابع عشر"، و"الكسندر كويري، دراسات عن جاليليوم"، و"هربرت بارفيل، أصول العلم الحديث"، و"أثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى"، و"لورفيل فليك، ظهور الحقيقة العلمية وتطورها". وتُعَد هذه السلسلة المتراكمة من الكتابات في تاريخ العلم؛ لا ريب أنها شكّلت التراث الغني الذي ورثه وتأثر به "توماس كون"؛ إذ لم يحدث في تاريخ الأفكار أن اجتمعت العائلة العلمية (العلم والتاريخ والفلسفة) في نسيج فكريٍ واحد كما حدث مع "كون"؛ حيث كتَبَ يقول: "كانت دهشتي عظيمة عندما أدّى تعرّفي على النظرية العلمية القديمة (نظرية تاريخ العلم وفلسفته) وممارستها إلى القضاء قضاءً تامّاً على بعض مفاهيمي الأساسية المتعلقة بطبيعة العلم وعِلَل نجاحه الخاصة... وكانت النتيجة تحوّل جذري في مشروع حياتي، وانتقال الاهتمام من علم الطبيعة إلى تاريخ العلم، ومِن ثُمّ وبصورة تدريجية؛ العودة من "درس" المسائل التاريخية إلى الاهتمامات الفلسفية التي كان لها الفضل منذ البداية في توجيهي نحو التاريخ"[1].

---

(1) توماس كون، بُنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م، ط1، ص 39-40.

ثانياً- نظرية كون في تاريخ العلم

تبلورت نظرية "توماس كون" الجديدة في فلسفة العلم وتاريخه؛ على الضد من النظرة التقليدية التي كانت تفصل بين تاريخ العلم الداخلي وتاريخه الخارجي، والتي دأبت على النظر إلى العلم وتطوره؛ من منظور أُحادي البعد، ميتافيزيقي المنهج، بتركيزها على البنية الإبستمولوجية الداخلية للخطاب العلمي (العلم من أجل العلم) بمعزل عن الشروط والمؤثرات الاجتماعية والثقافية التاريخية، التي نشأ وتبلور في سياقها. وهذا ما أدركه توماس كون في منظوره الجديد للعلم في التاريخ؛ وذلك بصياغته نظرية التاريخ الداخلي والتاريخ الخارجي على النحو الآتي: التاريخ الداخلي؛ ويعني البنية الداخلية للخطاب العلمي بوصفها منظومة كلية تنضوي على شبكة من العناصر والأنساق المترابطة؛ فاعلون وأفعال وعلاقات وتفاعلات ووظائف وأدوار وممارسات وقيم ورموز.. الخ وكل ما يتصل بالمجال العلمي بوصفه مجالاً نوعياً خاصاً- بالمعنى (البوردوي للمجال، نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو) - بمعزل عن المجالات والسياقات الأخرى، على هذا النحو يصف كون التاريخ الداخلي للعلم بأنه تتبع تاريخي للأفكار والمناهج والنظريات والأدوات والاكتشافات والاختراعات العلمية الخالصة بمجال العلم وذاتيته النوعية المستقلة، أي دراسة العلم في ذاته ولذاته ابستومولوجياً.

"التاريخ الخارجي": يعني دراسة العلم في سياقاته الاجتماعية التاريخية والثقافية الأوسع، انطلاقاً من الفرضية التي تأكّد أنّ مسألة تقدّم العِلم وازدهاره هي مسألة غير علمية، بل تاريخية حضارية مدنية ثقافية عامة، يمكن تعيينها في منظومة مترابطة من العوامل والمؤثّرات الاجتماعية والسياسية والثقافية والميتافيزيقية والمؤسسية والأخلاقية والإيديولوجية.. الخ؛ أي فيما أسماه بـ (البارادیم) الثقافي العام. وتعود أهميّة "كون" هنا؛ بِعَدِّه أوّل مَن وَجَّه الاهتمام إلى الظاهرة العلمية بوصفها ظاهرة تاريخية.

النظرية التقليدية للعلم في التاريخ	نظرية تاريخية العلم الجديدة
1- العلم نمط من المعرفة	1- العلم نشاط اجتماعي.
2- العلم ظاهرة عقلية.	2- العلم ظاهرة تاريخية.
3-العلم موهبة شخصية.	3- العلم مؤسسة حضارية.
4- العلم ينمو بشكل تراكمي تواصلي.	4- العلم ينمو بشكل تحولات ثورية.
5- العلم والتكنولوجيا شيئان مختلفان.	5- العلم والتكنولوجيا نسق مترابط.
6- العلم معرفة موضوعية محايدة.	6- العلم معرفة احتمالية تتأثر بالبنى الثقافية السائدة.
7- العلم غايات نفعية.	7- العلم يؤثر في القيم الاجتماعية.
8- العلم بريء من السياسة.	8- السياسة تؤثر في العلم.
9-العلم منهج علمي محدد.	9- العلم أطر قانونية وميتافيزيقية.
10- العلم تاريخ منفصل عن أنماط المعرفة.	10- العلم تاريخ متصل بكل أنماط المعرفة..

هكذا يمكن ملاحظة الفرق بين المنظور التقليدي الذي لم يكن يهتم إلاّ بـ "التاريخ الداخلي للعلم"، ومنظور "كون" النقدي الجديد الذي حاول تصوير العلم في نسق نظري متماسك عُرِف بـ (تاريخية العلم). وعلى الرغم من اهتمام "كون" بنمو البنية الداخلية للمعرفة العلمية وتغيرها، وتركيزه على جماعة العلماء وأنماط العلاقات التي تربط بينهم؛ إلاّ أنه كان أول مَن لَفَت الانتباه إلى أثر البُنى الإدراكية الميتافيزيقية العامة، التي ينشأ العلم ويتطور في سياقاتها. وربما كان "توماس كون" بهذا الجمع الخلاّق بين التاريخ الداخلي والتاريخ الخارجي للعلم؛ قد فتَح آفاقاً واسعة أمام النظرة الإنسانية إلى العلم، وتقليص الهوّة الشاسعة التي كانت تباعد بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية[1].

---

(1) يمنى طريف الخولي، المرجع السابق، ص 422.

ثالثاً- مفهوم الثورات العلمية

تُعَد الفلسفة فن ابتكار وإبداع وصياغة المفاهيم، فهي ليست بحثاً عن الحقيقة، بل هي خلق وإبداع لأدوات هذا البحث، إذ أنّ المفاهيم ليست مفردات للحقيقة بقدر ما هي أدوات ومفاتيح منهجية، ونظرية تتكوّن في سياق وفضاء الحقيقة ذاتها، وهي جزء من بنيتها[1]. من هنا تنبع أهمية "كون" بوصفه فيلسوفاً أصيلاً، ابتكر وصاغ نسقاً مفاهيمياً جديداً في الإبستومولوجيا المعاصرة، بما انطوى عليه من مفاهيم مبتكرة؛ منها: (الثورات العلمية، العلم السوي، العلم الشاذ، الجماعة العلمية، البارادم، الألغاز العلمية، وغير ذلك من المفاهيم الأخرى).

الثورة؛ هذه الكلمة المفهوم، هي التي خلبت لب توماس كون، ليضعها عنواناً لأهم كتبه، بنية الثورات العلمية، وهو الكتاب الذي تضمن العرض الشامل لفلسفته، وهي مشتقة من لفظة لاتينية قديمة (Revolvere) بمعنى «يدور»، إذ كانت في كل استعمالاتها المبكرة تدل على حركة دوران في مكان، فضاء أو زمان، وهي ترجمة لمصطلح وضعه يوليوس اليوناني لوصف الحركة الدائرية الاعتيادية المتكررة للنجوم، وبقي هذا المعنى الرئيسي لحركة فيزيائية متكررة وحتمية بشكل رئيسي في المعنى التقني المرتبط بالمكان (Revolutions) دورات، وعادة ما تختصر إلى (Revs) هذا المعنى هو الذي تم نقله إلى المجال السياسي على سبيل المجاز، بمعنى أن أشكال الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفاني بتكرار أزلي، وبالقوة ذاتها التي لا تقاوم وتجعل النجوم تسير في الدروب المرسومة لها فيه السماوات. وهكذا أُنـزِلت الكلمة من السماء إلى الأرض لأول مرة في القرن السابع عشر مع ثورة كرومول عام 1688، بمعنى «تقلبات القدر» أو «دوران الحظ» ويرى وليامز أن الاستعمالات المختلفة لكلمة «ثورة» كانت تكتسب خلال القرن 17 الميلادي معنى سياسياً مشوب ومتشابك مع المعاني الطبيعية

---

(1) جيل ديلوز، ما هي الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1997، ص 25.

والدينية، تقلبات الحظ والعناية الإلهية، لكن المهم أنه منذاك تم التمييز بين كلمتين (Rebellion) تمرد وعصيان، وبمعنى تدمير القوانين و(Revolution) ثورة، بمعنى تدمير الطغاة وهو المعنى الذي شاع في أواخر القرن السابع عشر، وسادت الإشارة المألوفة إلى (The revolution) «الثورة» بألف ولام التعريف الكبيرين، واستعملت كلمة «ثوري» كأول أسم لمن قام بالثورة أو ناصرها. ويعود تفضيل مفهوم «ثورة» على مفهوم «تمرد» إلى أن المعنى الدوري في الأولى تضمن استعادة (Restoration) أو تجديداً لسلطة شرعية سابقة تمييزا لها عن تحرك ضد السلطة دونما تبرير لذلك.. فضلاً عمّا منحه إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك من زخم جديد للمعنى «ثورة» على المستويين المحلي والعام.[1]

من هذا التاريخ المتحول للمفهوم وسياقات المعنى استلهم توماس كون فكرة الثورات العلمية وفلسفها بعد أن أعاد صياغة المفهوم وتهذيبه بما مكنه من نقله من المجال السياسي إلى المجال الفلسفي، من دون أن يخفي أوجه التماثل والتلازم بين دلالات الثورات السياسية والثورات العلمية. إذ أكد "أن الثورات السياسية تبدأ عن طريق إحساس مطرد بأن المؤسسات القائمة قد أخفقت في مواجهة المشاكل التي أفرزتها الحياة الاجتماعية، وبالمثل تبدأ الثورات العلمية عن طريق إحساس مطرد النمو بأن (البارادايم النموذج الإرشادي، قد توقف عن تأدية الدور المنوط به في النظر إلى المشكلات العلمية ودراستها وبحثها والكشف عن إجابات ممكنة لحلها، وهكذا كما هو الحال في التطور السياسية، كذلك في مجال التطور العلمي يكون الإحساس بسوء الدور الذي قد يؤدي إلى أزمة شرطاً أساسياً للثورة، إذ تشترك الثورات سواء السياسية منها أو العلمية بمراحل تكوينية متماثلة؛" مسبوقة بإدراك أن هناك خطأً في مكان ما في النظام السائد. هذا أولاً. وثانياً، هناك محاولة رصد هذا الخطأ وتشخيصه وتحديده بدقة ومن ثم تصحيحه. وأخيراً، تكون نتيجة إزالة ذلك الخطأ تبلور حركة تغيرات ثورية بصيغة ما؛ قد تكون ضيقة النطاق مثل، تعديل بعض المفاهيم أو إصلاح بعض المؤسسات، وقد تكون شاملة مثل،

---

(1) ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة 980، القاهرة، 2005ط1، ص 340

قلب (البارادايم) السائد أي النظام بأكمله واستبداله بنظامٍ جديد"[1].

وهنا يلزم التنبيه إلى أن كون لم يفهم موضوع التوازي بين الثورات العلمية والثورات السياسية بـ "سطحية التناول التاريخي، ولكن ذهب إلى أعماق الموضوع، ولأجل أن نصل إلى قلب الهدف الذي يرمي له هذا البحث في الكشف عن روابط ومتوازيات الثورات العلمية مع الثورات السياسية وتحديد الملامح الإنسانية المشتركة فيما بينهما"[2].

الثورات العلمية في منظور كون تنقسم إلى صنفين: الثورات الصغرى والثورات الكبرى. بالثورات الصغرى، يعني تلك الاكتشافات العلمية الثورية التي لا تدخل ضمن توقعات النظام (البارادايم) السائد، بل تحدث ضمن نطاق ضيق بين عددٍ محدودٍ من العلماء لا يتجاوز العشرين عالماً. بينما تصف الثورات العلمية الكبرى، الابتكارات العلمية الجديدة، التي تؤسس تقليداً بحثياً جديداً، وتفرض رؤية كلية جديدة، وتهدم النظام السابق، ويتجاوز تأثيرها المجال الذي حدثت فيه إلى مجالات أخرى من النشاط الإنساني. وربما تطبع العصر كله بطابعها الثوري، وتلك الثورات نادرة الحدوث في تاريخ العلم، وابرز مثال لهذا النمط من الثورات (الثورة الكوبرنيكية) التي غيرت النظرة الكلية للإنسان إلى الكون وإلى الحياة والمجتمع، والتاريخ وإلى ذاته وإلى المعرفة وأدواتها وطرائق استعمالها، كتب توينبي "خلال المدة الممتدة نحو 1400-1550م تبدلت الصورة العقلية لموطئ الإنسان على الأرض ومكانته في الكون، وذلك منذ اكتشاف الفلكي البولندي كوبرنيكوس (1473-1543م) أن الأرض تدور حول الشمس مرة في السنة وإنها تدور حول نفسها مرة كل أربع وعشرين ساعة"[3] وبالفعل أفضت هذه الثورة إلى ولادة عالم جديد لم يحدث أن تصوره أو صممه إنسان في الزمن الماضي، في كل مكان آخذت تشع

---

(1) توماس س. كون، بُنية الثورات العلمية، ترجمة، حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007م ط1 ص 179

(2) ينظر، كريم موسى حسن، الثورات العلمية والثورات السياسية من منظور فلسفة العلم2، صحيفة الأيام الجزائرية، الاثنين، 13 ديسمبر 2010.

(3) ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ج2، ترجمة نقولا زيادة، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1982"ط1، ص 160.

نظرة جديدة للحياة والعالم والكون، الفاعلية هي الشعار الجديد، الإنسان الجديد يعمل وينافس ويتقدم ويغامر ويجازف ويخسر ويربح.. الخ وهكذا أحلت ثورة كوبرنيكوس نموذجها الحديث بديلاً عن النموذج التقليدي الذي ساد قبلها. والنموذج الأخر لهذا النمط من الثورات العلمية الشاملة هو الثورة الابستمولوجية الحاسمة التي تحققت في مجال الفيزياء النظرية على يدي (ماكس بلانك) في نظرية الكوانتم ونظريته انشتاين (النسبية الخاصة والعامة) وما كان لهما من أثر في تغيير بنية العلم والمعرفة العلمية خاصة وتغيير بيئة الحياة الاجتماعية للإنسان المعاصر برمتها. وهذا ما أكده عالم الفيزياء فيزنرها هانـــزنبرج مكتشف مبدأ اللاحتمية بقوله: "إن النظريات الجديدة في الفيزياء التي صيغت في الغرب سيكون لها نتائج وآثار مهمة في جميع أنحاء العالم وستوثر على التقاليد الفكرية في مجتمعات لا صلة لها بها، وأن الأمر يتعدي تأثير الأسلحة النووية إلى تغيير أنماط الحياة والتفكير في هذه المجتمعات".[1]

أفضت هذه الثورة بالفعل إلى تبدلٍ حذريٍ في البارادم الارشادي للرؤية والحياة التحول من الحتمية إلى النسبية، ومن الوثوقية إلى الاحتمالية، ومن الدقة إلى اللادقة، ومن اليقين إلى اللايقين إذ بفضلها تم هدم الثنائيات التقليدية بين (الذات - الموضوع، العلم - اللاعلم، المنهج - النظرية، الدال - المدلول، العقل - الانفعال، المادي - المثالي، الواقعي - الافتراضي، الأنا - الآخر... الخ[2].

على هذا النحو يمكن لنا فهم معنى الثورات العلمية توماس كون بوصفها قطيعة ابستمولوجية وقفزة نوعية من نظامٍ أو (بارادم) معرفي قديم إلى نظامٍ أو (بارادم) جديد. وهذا هو التصور الذي كان قد لامسه فيلسوف العلم الفرنسي غوستاف باشلار في قوله: "العلم لا يخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلام، لأن الجهل ليس له بنيه، بل يخرج من التصحيحات المستمرة للنسق المعرفي السابق،

---

(1) ينظر، سدير العاني، المنهج العلمي عند كارل بوبر، رســـالة ماجســـتير، في الفلســـفة بإشراف قيس هادي، قسم الفلسفة جامعة بغداد 1999 م ص 20

(2) ينظر، ديفيد مارسيل، فلسفة التقدم - جيمس ديوي، بيرد، وفكرة التقدم، الأمريكية، ترجمة خالد المنصوري القاهرة 1987 م ط1، ص 167.

حتى أن بنية العلم هي إدراك أخطائه، والحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل"[1].

أ- مفهوم العلم السوي الاعتيادي Normal science

يميز توماس كون بين مفهومين للعلم: العلم العادي أو (السوي)، والعلم الشاذ (غير المألوف) **بالعلم العادي** يصف ذلك النشاط العلمي الذي يمارسه العلماء بشكل معتاد ويقضون معظم حياتهم المهنية في إطار التزاماته، إذ يلتزم العلماء ببارادايم محدد التزاماً يكاد دوجمائياً معتمدين في أبحاثهم على النظريات والمناهج السابقة والراسخة بفعل طول الخبرة والتجربة والنجاحات المتحققة والشواهد المتداولة بالأمثلة البديهية والمسلمات المقبولة من الجماعة العلمية. وهكذا يمكن تعريف العلم العادي بأنه "العلم المؤلف من قواعد وتقاليد وقيم وتقنيات يطبقها العلماء في ممارستهم نشاطهم العلمي في تعيين الموضوعات والمشكلات ودراستها وحلها، بما توفره لهم الابستومولوجيا السائدة في عصرهم، انه باختصار (علم حل الأحجية أو الإلغاز) في إطار النموذج الإرشادي (البارادايم) السائد"[2].

ب – العلم الشاذ Anomaly

العلم الشاذ بمعنى الخروج عن التقاليد السائدة وشذوذ عن البارادايم المهيمن في ممارسة العلم، ويعرف كون العلم الشاذ بأنه: "النشاط العلمي الذي يخرج عن المقياس العام، وهو ذلك النمط من أنماط الممارسة العلمية الذي يبرز عندما يكتشف العلماء أن ثمة مشكلات يجب أن تحل ولا يجدون ما يسعفهم إلى حلها في النموذج الإرشادي (البارادايم) المألوف، وهذا ما يضطرهم إلى البحث عن حلولٍ لها خارج البارادايم التقليدي. وهكذا يبدأ الاكتشاف عادة بادرك الشذوذ أو الخروج عن البارادايم السائد، فالشذوذ يشترط وجود ما هو ثابت ومتفق عليه مسبقاً بين جماعة العلماء المعنيين. والشذوذ بهذا المعنى هو نوعاً من الخروج أو

---

(1) ينظر محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليقة بيروت ط 1980م ص 131.

(2) توماس كون المرجع السابق ص 350

التمرد على الإجماع والتقاليد، هو أول الطزيق إلى الثورة العلمية الجديدة، وهذا هو جوهر البحث العلمي بوصفه كشفاً عن المجهول وإدراك ما لا يتوقع. فعندما يبدأ الشذوذ بالتصدي للغز من ألغاز العلم الاعتيادي بمحاولة تجريب طرائق مبتكرة لا يبيحها البارادايم السائد تبدأ مرحلة (الأزمة) التي تتسع بالتدريج حتى يتحول الشذوذ ذاته إلى موضوعٍ جاذبٍ لعددٍ متزايدٍ من العلماء المنهمكين في البحث عن الحل، وفي أثناء محاولاتهم المحمومة إيجاد حلولاً مناسباً للألغاز المحيرة يقومون بإبداع طرائق مبتكرةٍ وأساليب جديدة في النظر إلى المشكلات (الألغاز) وحلها أي تتغير نظرتهم إلى مجالات بحثهم وهنا تبدأ الثورة العلمية.

ت- حل الألغاز Puzzles solving

يستعمل توماس كون مصطلح لغز (puzzle) بمعنى سؤال محير أو مشكلة لا توجد خبرات سابقة أومألوفة لحلها. ومن خصائص الألغاز أنها: تمثل تحدياً لمهارات اللاعبين وتتركز جاذبيتها في طريقة الوصول إلى الحل وليس في الحل ذاته. وهي ثانياً، تمتلك حلولاً مؤكدة. ثالثاً، لها قواعد تحدد طبيعة الحلول المقبولة والخطوات المودية إلى تلك الحلول. هكذا كتب كون "أن مصطلحي "أحجية" و"حلال الأحجية" يلقيان ضوءاً على عدد من الأفكار التي أصبحت بارزة بشكل متزايد في الصفحات السابقة. فالمعنى المألوف للإلغاز يصف نمط المشكلات المحدودة التي تهيئ لكل باحث فرصة لإثبات قدرته الإبداعية وبراعته في اكتشاف قواعد وطرق الحلول المناسبة لها، مثل الألغاز الصور المقطعة والكلمات المتقاطعة[1]. ويقارن كون بين عمل العلماء في سياق العلم الاعتيادي وبين عملية حل الأحاجي؛ إذ يعتبر أن العلم الاعتيادي بدأ ببناء الألغاز، وصياغة الحلول المناسبة والقواعد التي يجب إتباعها للوصول إلى حلها، ثم ما لبث هذه الحلول أن تحولت إلى ثورة علمية ضد البارادايم الذي كان سائداً حينها مستبدلته بنموذج إرشادي جديدٍ. وهذا هو ما فعله علماء الفلك في مطلع العصر الحديث أمثال كوبرنيكوس وجاليلو وغيرهما حينما نظروا إلى السماء فاكتشفوا خطأ التصور الفلكي التقليدي للنظام الشمسي، وكذلك أفضى نموذج «ماكس بلانك» في

---

(1) توماس كون المرجع السابق ص 101

طبيعة الضوء، إلى حل لغز ظاهرة الانبعاث الضوئي، تلك الظاهرة التي يلاحظ فيها انبعاث الالكترونات بسرعة مختلفة من أي سطح مادي حينما يضاء بألوان مختلفة، فجاء الحل على يد اينشتين مستلهما نموذج «بلانك» في أن إلكترونات السطح ستمتص كميات الضوء فتزداد طاقتها وتنطلق من السطح بسرعات مختلفة لاختلاف تردد الضوء باختلاف ألوانه، حفزت هذه المعضلة علماء الفيزياء- للبحث في نموذج «بلانك» الضوئي الذي كان يعد نموذجاً شاذاً حينها- وامتحنت قدراتهم، وكان الحل الذي اخترعه، اينشتاين باكتشاف النسبية ونال لقاءه جائزة، نوبل للعلوم، هو خاتمة مطاف أزمة الفيزياء المعاصرة التي استهلها نموج ماكس بلانك الشاذ حينها عن التقاليد العلم السائد، وهنا يمكن فهم تشبيه جيروم كيغان" للمتخصصين في العلوم الطبيعية بالصياديين المحترفين الذين لا دافع لهم سوى المطاردة والإمساك الحيوان الذي يصعب العثور عليه"[1].

ث- مفهوم الجماعة العلمية، جماعة العلماء

يشير مصطلح، الجماعة العلمية، إلى فئة الإفراد المشتغلين في حقل العلم والنشاط العلمي، بوصفهم علماء متخصصين ذات أدوار اجتماعية معترف بها ومقدرة تقديراً ايجابياً، وربما كان فضل توماس كون هنا هو إعادة فحص وتعريف مفهوم الجماعة العلمية الفئة من منظور سوسيولوجي حسب توبـــي أ. هب الذي أكد أن كتاب (بنية الثورات العلمية) هو جواباً عن السؤال التالي "إذا كان بالإمكان تعيين طوائف العلماء، فما الذي يجمع بين هذه الطوائف ويمكنّها من المحافظة على الصلات القوية وعلى التبادل التام نسبياً للمعلومات عن أبحاثها؟ وكان الجواب هو النماذج أو الباردمات. أو تلك المنجزات التي يعترف بها الجميع، والتي تقدم لمدة من الزمن، مشكلات وحلولاً مثالية لطائفة العلماء[2]". والجماعة

---

(1) جيروم كيغان' الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القـــرن العشرين، ترجمة صديق محمد جوهر، سلسلة عالم المعرفة الكويتية عـــدد 408، ينـــاير 2014، ص 63-ص 69.

(2) توبـــي أ. هف، فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين- الغرب، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة الكويتية260، اغسطس 2000م ط2 ص 41

العلمية عند توماس كون هي "تلك الفئة من الفاعلين العلميين التي يمارس أعضاءها النشاط العلمي في تخصص محدد بشرط أن يكون قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة المهنية واستوعبوا المواد والدروس العلمية ذاتها، ويشتركون في متابعة مجموعة من الأهداف المشتركة، ويكون الاتصال الفكري بينهم تاماً كاملاً نسبياً، والجماعات التي من هذا الطراز تتجسد في صيغة المؤسسة التي تنتج وتصحح المعارف العلمية، وتكون خاضعة لبارادايم معين يمثل القاسم المشترك بين أعضائها، وتحتوي على المعايير والأطر الإدراكية والقيم والمفاهيم والالتزامات التي يجب أن يلتزم بها أعضاءها التزاماً تاماً قولاً وفعلاً، أي بكلمة هي تلك "المحددات التي لا يكون المرء عالماً بدونها"[1].

ح- مفهوم البارادايم Paradigm

البارادايم أو النموذج الإرشادي تلك الكلمة المفتاحية في بنية الثورات العلمية، هي الابتكار المنهجي في فلسفة توماس كون التي ذاع صيتها واشتهرت بوصفها رمزاً دالاً على صاحبها إذ بات التلازم بين توماس كون والبارادايم، كالتلازم بين باشلار والقطيعة الابستومولوجية أو بين، الهابيتوس وبيير بورديو.

يعود أول استعمالي فلسفي لمصطلح (بارادايم) إلى أواسط القرن الثامن عشر على يد أستاذ الفلسفة الطبيعية ليختنبرج (الذي قام بتحليل شبكة التفسيرات في العلوم الفيزيائية بوصفها بناءً قائماً حول أنماط pattems، explanati، أو بارادايمات ويستعمله، فنجتشين، بمعنى الموديلات أو الأنماط الفلسفية بوصفها قوالب تساعد على صياغة أفكارنا وتوحيدها بأطر مسبقة. وكذلك استخدمه (هانسون) في كتابه (أنماط الكشف) 1958م بمعنى (الإطار المفهومي الذي يحدد الملاحظات ويوجهها). واستخدمه (تولمن) في كتابه (الفهم والبصيرة) 1961م بمعنى العقلانية والوضوح[2].

ويكتسب مفهوم البارادايم في فلسفة توماس كون مكانة ابستمولوجية (نظرية ومنهجية) بالغة الأهمية، بعد أن تمكن من أعادة صياغته في نسق فلسفته الكلي

---

(1) توماس كون، بنية الثورات العلمية، المعطيات السابقة، ص 76

(2) المرجع السابق، ص 30

بوصفه عمودها الفقري، بما يجعلنا نتحدث عن نظرية البارادم، لا مجرد مصطلحاً أو مفهوماً متفرداً، وهذا هو ما يفسر غموضه وتعدد دلالاته وخصوبته الخلاقة التي ألهامت عدد واسع من العلماء من مختلف الاختصاصات العلمية والأدبية لاستخدامه في دراساتهم الفكرية. فما معنى البارادايم وما دلالاته في فلسفة كون؟ استعمل توماس كون مفهوم البارادايم بصيغ ودلالات متنوعة، فإذا ما حاولنا جرد تعريفاته المختلفة في كتاب، بنية الثورات العلمية، فسوف نجدها تفوق الثلاثين تعريفا من ذلك: 1 -البارادم بوصفه مخططاً أدراكياً 2- بوصفه أجماعاً بين العلماء 3 - بوصفه حلولاً للمشكلات 4- بوصفه مفاهيماً وقناعاتاً مسبقة 5- بوصفه مجموعة من المقاييس والأدوات المنهجية، 6- بوصفه فلسفة أو مجموعة من الأسئلة الفلسفية 7- بوصفه تقليداً كلياً وموديلاً 8- بوصفه كتباً منهجية أو نصوصاً كلاسيكية 9- بوصفه مصدراً للألغاز العلمية، 10- بوصفه قراراً مقبولاً في العرف السائد، 11- بوصفه تأملاً ميتافيزيقياً أو رؤية كلية، 12- بعده مثالاً توضيحياً قياسياً، 14- بعده مصنعاً للأدوات، 15- بعده أشكالا جشتطالطياً، 16- بوصفه نظرة ابستمولوجية عامة، 17- بعده طريقة جديدة في الرؤية 18- بعده شبكة قوية من الالتزامات 19- بوصفه مصدراً لمناهج البحث 20- بعده خارطة لوضع خطط البحوث العلمية المتقدمة.. الخ. وإذا ما حاولنا تصنيف وتعريف مفهوم البارادم في دلالاته الكبرى فيمكننا حصرها في ثلاث (ميتافيزيقية واجتماعية وتقنية).

بالدلالة الميتافيزيقية، يصف المفهوم تلك المعتقدات والقناعات والمفاهيم المسبقة التي توجه الباحثين إلى أين ينظرون، وتحدد طريقة نظرهم إلى موضوعات بحثهم، والكيفية التي يرونها فيها، وهي بهذا المعنى تشكل البنية الإدراكية، وما قبل النظرية العلمية وأساس ومنطلق جميع الأبحاث العلمية والاكتشافات الإبداعية.

وفي **دلالته الاجتماعية**، يشير البارادايم إلى مجموعة مختلفة من الفاعلين والأفعال والعلاقات والممارسات والأدوار والعادات والقيم والالتزامات والأوضاع والجزاءات والصراعات والمنافسات والمؤسسات وكل ما يتصل بالجماعات العلمية وسياقاتها الاجتماعية.

وبالدلالة التقنية: يشير البارادم إلى الكتب المنهجية أو الأعمال التقليدية والأدوات أو الأجهزة والوسائل ومعايير القياس والتقويم التي يستخدمها العلماء في عصر ومكان محددين، وبهذا المعنى يكون البارادم شيئاً مصطنعاً يستعمل بوصفه أداة لحل الألغاز وليس رؤية ميتافيزيقية للعلم، إذ إن أي مشكلة واقعية لكي تحل باستعمال البارادم السائد لابد أن تتعين شيئاً مركباً ومجسداً في صورة نظام أو منهج متعارف عليه، على شكل تعليمات وأوامر ومقاييس، وطرائق تستعمل لتحديد الألغاز التي تستدعي التفسير وقواعد حلها.

وهكذا يتعين البارادم بوصفه رؤيةً كليةً للعالم، ونشاطاً وسياقاً اجتماعياً للفاعلين العلميين، ومجموعة الطرائق والتقنيات والأدوات التي يستعملونها في ممارسة مهنتهم[1].

في ضوء ما تقدم يمكن إجمال فلسفة توماس كون بالخلاصة الآتية:

إن العلماء في كل عصر يمارسون نشاطهم البحثي في إطار بارادم شامل مستقر راسخ في الأذهان والمؤسسات والأعراف والعادات والكتب والمناهج والأدوات، بارادم تقليدي يمنحهم الإطار الإدراكي الميتافيزيقي الكلي لرؤية الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وفي أثناء ذلك ينشغل العلماء بحل الألغاز العلمية في ممارساتهم العلم الاعتيادي، ولكن تأتي لحظة يكتشف فيها بعض العلماء أو أحدهم أن البارادم السائد لم يعد قادراً على مواجهة المشكلات الجديدة وحل الألغاز المستجدة، فيضطرون إلى البحث عن طرائق وأساليب جديدة ومبتكرة خارج ما يبيحه البارادم المألوف، وهنا يبدأ الشذوذ وتتراكم الابتكارات والاكتشافات العلمية الشاذة خارج الأطر القياسية، مما يدل عن وجود أزمة في البارادم السائد؛ هذه الأزمة هي بداية مخاض الثورة العلمية الجديدة، التي تتسع أفقياً ورأسياً، مع مرور الزمن حتى تبلغ اللحظة التي يتم فيها التحول من البارادم القديم إلى بارادم جديد مختلف كليا، وتلك هي الثورة، وغالباً ما تكون مسألة انبثاق الثورات العلمية وظهورها مسألة غير مفهومة وغير متوقعة، إذ إنها حدثاً فجائياً وغير محدد المعالم تماماً، مثلها مثل التحول الجشتطالتي، أشبه بسقوط الغشاوة عن العين أو كما يصفها

(1) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ص 340

توماس كون "أشبه بومضة البرق) التي تغمر بنورها لغزاً بدأ غامضاً فيما مضى" فإذا به فجاءة ينكشف ويتجلى للعلماء في صورة جديدة، وكأنما يرونه لأول مرة بكامل وضوحه، فالعلماء بعد الثورة العلمية يشاهدون شيئاً جديداً مغايراً لما كانوا يرونه حينما ينظرون بأجهزتهم التقليدية إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وتفحصها من قبل... وذلك بفضل التحولات التي طرأت على البارادايم وغيّرت رؤيتهم للعالم، إذ أن التحول يحدث في الرؤية وليس بموضوعات الرؤية، فالعلماء لا يكتشفون إلا موجوداً ولا يخترعون إلا ممكناً، وهذا التحول في الرؤية الكلية للواقع يفترض تحولاً في شبكة الالتزامات والعادات والمعتقدات والمفاهيم التي كانوا ينظرون من خلالها، ويشبه توماس كون هذه التحولات بتحولات الإدراك الجشتطالتي المعروفة في تجارب الخدع البصرية حين نرى الصورة الواحدة فيها بطريقتين مختلفتين، كما في مثال البط والأرنب الذي أورده توماس كون في كتابه إذ أن ما كنا نراه في صورة أرنب في السابق نكتشف أنه بطاً الآن[1]. وبالمثل، كان بطليموس يرى في السماء نظاماً من الدوائر مركزها الأرض، رأى فيها كوبرنيكوس نظاماً من الدوائر مركزها الشمس، وأضاف تلميذه جاليليو التأكيد على أن الأرض تدور حول الشمس وحول ذاتها. وبهذا الاكتشاف الفلكي الثوري انتقل العلم والعالم من بارادايم العصور القديمة إلى بارادايم العصر الحديثة.

هكذا أكد كون على الطابع الثوري كخاصية ملازمة للعلم، منتقداً التصورات المدافعة عن الخاصية التراكمية للعلم، والتي تسعى إلى تذويب الثورات والكشوفات الجديدة في قالب العلم السوي مما يدفعها إلى تمجيد البادايم القائم، وإضفاء طابعاً تدرجياً على صيرورته التقدمية[2]. عبر ومن خلال هذه الصيغة: من علم سوى في إطار بارادايم إرشادي، يعجز عن تفسير الألغاز الجديدة، ثم أزمة وعلم شاذ يتمكن من تفسير الألغاز ويطّور ويكتشف أثناء ذلك رؤية جديدة للواقع والمشكلات، وهنا تكون الثورة، بوصفها لحظة تحول من بارادايم قديم إلى بارادايم جديد كلية.

---

(1) توماس كون، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمـــد، دار النهضـــة العربية بيروت 1988 ط1 ص 177

(2) ينظر، عاصم منادى الإدريسي، تاريخ العلم ومنطق الثورة، النت، جوجل، موقع أوان، 6 يناير، 2012.

رابعاً– أثر توماس كون في الإبستومولوجيا المعاصرة

منذ صدور كتاب توماس كون بنية الثورات العلمية عام 1962م والجدل مستمر بشأنه، لاسيما بين الفلاسفة وعلماء اجتماع العلم، فإذا ما حاولنا تتبع الأثر المباشرة وغير المباشرة الذي أحدثه توماس كون في السوسيولوجيا المعاصرة، فسوف نكتشف مدى وعمق ذلك الأثر في بعض النماذج التي أتيح لنا الاطلاع عليها.

إذا ما حاولنا تتبع التأثيرات المباشرة وغير المباشرة التي أحدثتها نظرية كون في السوسيولوجيا المعاصرة، ولاسيما على الصعيد الإبستمولوجي (النظري والمنهجي) فسوف نكتشف انه بمثابة قدح زناد الروح، وإثارة القلق، وتحفيز الفضول، وفتح آفاقٍ واسعة، أمام علماء الاجتماع الذين وقع عليهم الكتاب كوقع الصدمة والاستفزاز والتحدي، وجعلهم يعيدون النظر بكل شيء يتصل بحياتهم العلمية والاجتماعية بمناهجهم ونماذجهم ومعاييرهم. كتب انتوني جدنـــز قائلاً "لقد كان استقبال كتاب كون في العلوم الاجتماعية مفعماً بحب الاستطلاع. فقد استخدم العديد من الكتاب مصطلح (البارادیم) (النموذج الإرشادي) وراحوا يطبقونه على دراساتهم بصورة فضفاضة كمرادف لمصطلح النظرية[1]". وفي ذات السياق أكد عالم سوسيولوجيا العلم المقارن توبـــي أ. هف أن توماس هو "الذي زودنا بالمفتاح الضروري لفهم الثورات العلمية"[2]. وبالفعل يحس كل من يقرأ كتاب كون بنوع من الاستفزاز والتحدي يدفعه إلى التساؤل عن عمل علماء الاجتماع والإنسانيات، ويعود أهمية كتاب (بنية الثورات العلمية) إلى كونه أفضل من استطاع تقديم صورة متسقة عن بنية الظاهرة العلمية وأنماط تقدمها، ولما كان علماء الاجتماع والإنسانيات يعتقدون عن حق بأنهم يمارسون العلم، وأنهم ينتمون إلى جماعة العلماء وأن مناهجهم ونظرياتهم ونتائجهم ومعاييرهم ليست فقاعات صابون، بل هي ثمرة

---

(1) انتوني جيدنـــز قواعد جديدة لمنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمد محي الدين المجلـــس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000 ط1 ص 275

(2) توبـــي أ. هف، فجر العلم الحديث، الاسلام الصين، الغرب ترجمة محمد عصفور مجلة عالم المعرفة الكويتية العدد 260 أغسطس 2000م ص 46

لجهود مضْية من الكد والتعب والبحث والتقصي، وخبرات متراكمة من النشاط البحثي الجاد لمئات الأفراد الذين نذروا حياهم للتفكير والبحث وإيجاد الحول للمشكلات الاجتماعية الحيوية. لما كان هؤلاء يعون ذاهم على هذا النحو فمن المؤكد أن قراءهم لكتاب كون قد أدخلتهم في أتون أزمة نفسية ومعرفية عميقة، إذ راحوا يطرحون الأسئلة من جديد عن طبيعة عملهم وطائفتهم، ومناهجهم، وحقائقهم... الخ وهذا هو ما عبر عنه عالم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر في كتابه (الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربـــي، مؤكداً أن كون هو الذي فتح أبصارهم على رؤية أنساقهم المألوفة ومسلماهم وعاداهم ومفاهيمهم في ضوء نموذج جديد وأطر إدراكية مختلفة، لقد كان فضل كون أن جعلهم يستيقظون من سباهم الدجمائي بمعنى من المعاني.

هكذا يمكن القول: إنّ أثر الفيلسوف توماس كون في يفوق إرثه المتواضع من الكتب والنصوص المنشورة، فقد بات يشكل رمزاً فكرِياً بارزاً في فضاء الإبستومولوجيا المعاصرة، إذ هو ليس محوراً رئيساً في فلسفة العلم ما بعد الوضعية، بل صار ملهماً لعدداً لا يحصى من الدراسات الإنسانية والاجتماعية والثقافية والنقد الثقافي، والأدب والنقد الأدبـــي، وبهذا بات فيلسوف الثورات العلمية رمزاً للثورة المنهجية في حقل الإبستومولوجيا الراهنة.

ستانلي كافيل
Stanley Cavell
(-1926)

د. حمدي مليكة
(جامعة القيروان)

كتب جيرار ديلودال في كتابه: ***الفلسفة الأمريكية***[1] عن ستانلي كافيل ما يلي:

"لا تدخل فلسفة ستانلي كافيل في أي نوع فلسفة معروف. عازف جاز وقارئ لفيتجنشتاين ***التحقيقات الفلسفية***، هو يتفلسف من دون مفاهيم فلسفية، على طريقة ميشال فوكو بعض الشيء، مع اختلاف بسيط عن المفاهيم الجديدة لفوكو التي دخلت الفلسفة من خلال *الكلمات والاشياء* والتي عولجت فلسفيا، لكن الحالة لم تكن هكذا مع كافيل."

ولكن من هو في الحقيقة ستانلي كافيل؟ وما هي الأسباب العميقة التي جعلته يتخلّى عن دراسة الموسيقى وممارستها كعازف بيانو أو جاز ليعتنق الكتابة الفلسفية عبر فرويد والتحليل النفسي في مرحلة أولى ثمّ عبر جون أوستين ولودفينغ فيتجنشتاين ورالف ف. إمرسون وهنري د. ثورو في مرحلة لاحقة؟ وما هي أهمّ إسهاماته في ترسيخ مفهوم ترجذاتي جديد للتفكير الفلسفي يعيد الاعتبار إلى النزعة الشكّية في أبعادها الفنّية والجمالية الإيجابية ويجعلنا بالتالي نتحدّث ربّما لأوّل مرّة عن فلسفة أمريكية تملك درجة عالية من التفرّد والاستقلالية

---

(1) جيرار دي لودال: الفلسفة الأمريكية، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة 2009، ص 433

ولا يكون مفهوم ومنهج الذرائعية أو البراجماتية في صلبها؟

سنحاول خلال هذه الدراسة الإجابة على مختلف هذه التساؤلات بخصوص كافيل وفلسفته.

1 - حياته ومؤلّفاته

ولد ستانلي لويس كافيل في 01 سبتمبر 1926بأتلنتا من ولاية جورجيا في الولايات المتحدة الأمريكية وهو يعتبر بشهادة عدد كبير من المختصّين في الفلسفة الأنجلو-سكسونية المعاصرة من أشهر الفلاسفة الأمريكيين الذين دافعوا عن مفهوم جديد لفلسفة أمريكية لها خصائصها الذاتية التي تميّزها عن الفلسفات الأخرى.

بدأ كافيل مسيرته الفلسفية الأكاديمية بعد تخلّيه عن دراسة الموسيقى بعضويته في جمعية الباحثين التابعين لجامعة هارفارد الأمريكية بين 1953 و1956 وبمناقشته في أوائل الستينات لرسالة دكتوراه في الفلسفة. وفي عام 1963 عيّن أستاذا بهذه الجامعة أين تقلّد كرسي ولتار م. كابو للجماليات وللنظرية العامة في القيم. ودرّس كافيل أيضا بجامعة باركلي بكاليفورنيا مدة ست سنوات قبل أن يعود من جديد إلى جامعة هارفارد.

شغل كافيل وظائف عدّة منها بالخصوص وظيفة رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، ومنحت له عام 1992 جائزة ماكآرتور لأفضل كتاب نشر في ذلك العام، ومارس كافيل بين 1970 و1972 وظيفة باحث في مركز وسليان للإنسانيات Wesleyan's Center for the Humanities ونال من الأكاديمية الأمريكية ومعهد الفنون والآداب جائزة مورتان داون زابل في النقد The Morton Dauwen Zabel Award in Criticism. وميدالية تكريم من جامعة هارفارد Harvard's Graduate School Centennial Medal.

بدأ كافيل مغامرته الحقيقية مع الفلسفة بعد لقائه بأوستين الفيلسوف الانجليزي القادم من أكسفورد. وبالفعل فلقد جعله هذا الفيلسوف البريطاني يفهم على أحسن وجه فلسفة فيتجنشتاين في اللغة العادية وعلى إمكانات التفكير فلسفيا من خلالها. وبدأ نجم كافيل يتألّق في سماء الحياة الفكرية والأدبية في سياق

ما عرفته الفلسفة الأمريكية من منعطف لغوي-منطقي وتحليلي جعلها تلتقي بالإرث الوضعي للفلاسفة الأوروبيين الذين هاجروا إلى أمريكا في الثلاثينات لأسباب سياسية أو عنصرية. وكانت وقتها قد بدأت تتكوّن الكفاءات العلمية في حقل التدريس الأكاديمي والبحث الفلسفي على وجه الخصوص بالجامعات الأمريكية. ويمكننا أن نذكر من بين الخصائص التي تميّز فلسفة كافيل نقده لبعض جوانب هذا الإرث الفلسفي الوضعي-التحليلي الذي جعل الجامعي والمثقّف الأمريكي بصورة عامة ينعزل عن ثقافته وعن مجتمعه ليسجن ذاته داخل تصوّر للفلسفة لا يمكن تمثّل التفكير فيه إلا كاختصاص محدد ومقنّن وخارج-ثقافي لا علاقة تربطه بالعادي وباليومي. وبالفعل فإنّنا نجد من بين الأفكار أو المواقف التي نقدها كافيل فكرة القطيعة بين ضربين من الفلسفة: يتعلّق الضرب الأوّل بالفلسفة التحليلية التي أسّسها كلّ من فريجه وراسل وكارناب وأتباع الوضعية المنطقية، ويتعلّق الضرب الثاني بالفلسفة القارية التي بلغت ذروتها مع نيتشه وهيدجر وفوكو والتيارات المابعد-حداثية على وجه التحديد. لقد كان رفضه لمثل هذا الانشطار القائم في صلب الفلسفة الأمريكية حافزا له كي لا ينقطع عن قراءة كتب الفلاسفة الذين ينتمون إلى الشق القاري والتأثر بأطروحاتهم والتحاور بصورة مستمرة مع أشهرهم مثل دريدا وهيدجر ولاكان ولفيناس على سبيل المثال.

يمكننا القول بأن اهتمام كافيل بالفلسفة كان ثلاثي الأبعاد:

أوّلا العمل من أجل التقريب بين التقليد الفلسفي التحليلي الذي شهد أقصى عبارته مع أوستين وفيتجنشتاين وبين التقليد القاري الذي تمثّله على أحسن وجه فلسفات كل من هيدجر ونيتشه ودريدا وغيرهم من الفلاسفة الذين لم يعتمدوا بالأساس على منهج التحليل اللغوي والمنطقي للأفكار الفلسفية.

ثانيا الدفاع عن مفهوم للفلسفة يجعلها في نفس الوقت في اتّصال بالتحليل النفسي[1] من جهة وبالفنون والجماليات (السينما والمسرح خاصة) من جهة أخرى.

---

(1) أنظر على سبيل المثال كتاب: Smith, Joseph and William Kerrigan, eds. **Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis, and Cinema** (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1987).

ثالثا توظيف هذا المفهوم لإعادة صياغة منظور فلسفي جديد تجسّده على نحو خاص الفلسفة الأمريكية من حيث هي فلسفة مستقلّة ومتأصّلة في الواقع اليومي للمواطن الأمريكي دون أن تكون بطبيعة الحال ضربا من الانغلاق ورفضا للآخر وتمجيدا للنزعة القومية الضيّقة. إنّ تعيين الفلسفة في المناخ الثقافي الأمريكي لا يجب فهمه على أنّه احتثاث للفكر من منبته الكوني والزجّ به في دائرة المطالب المحليّة النسبية والمحدودة الخاصة بالمجتمع الأمريكي وبالفرد الأمريكي.

سخّر كافيل أكثر من عشرين كتابا (ترجم عدد كبير منها إلى الفرنسية منذ التسعينيات) وعدد كبير من المقالات والمحاضرات بهدف الوصول إلى بلورة فلسفة تنجح في الربط بصورة محكمة ونسقية بين مختلف هذه المشاغل الفكرية المتنوّعة.

يمكننا أن نذكر العناوين الرئيسية التالية لكتب بدأ كافيل في نشرها منذ الستينات وهي من أشهر مؤلّفاته مع التذكير بأننا سنزوّد القارئ ضمن مراجع البحث بقائمة مفصّلة باللّغة الانجليزية (و ذكر ما ترجم منها إلى الفرنسية)[1] تشمل كلّ كتب كافيل تقريبا وأغلب مقالاته مع قائمة بأشهر الدراسات من كتب ومقالات المتعلّقة بمختلف أبعاد فلسفته:

- (1961) رسالته للدكتوراه بعنوان: أصوات (أو مطالب) العقل: المعرفة وأسس الأخلاق.
- (1969): هل يجب علينا أن نعني ما نقول؟ وقد تمّ إعادة نشره عام 1977 في منشورات كمبريدج ونقّح في طبعة أخرى سنة 2002.
- 1971: العالم منظور إليه (أو إسقاطات العالم): أفكار في انطولوجيا الفلم. نشر في طبعة ثانية سنة 1977، ثمّ ثالثة سنة 1979 مع إضافة نصوص جديدة.

(1) ليست لدى كاتب هذه السطور أيّة فكرة عن احتمال وجود ترجمات عربية لكتب كافيل. ولقد اكتفيت بالرجوع لإعداد هذه الدراسة إلى مؤلفات كافيل الأصلية وإلى ترجماتها الفرنسية. ولقد أقبل الفرنسيون على ترجمة كتب كافيل منذ التسعينات خاصة من قبل سندرا لوجيه تلميذة جاك بوفراس والأستاذة بجامعة السوربون الأولى.

- 1979: أصوات (أو مطالب) العقل: فيتجنشتاين، النـــــزعة الشـــكّية والأخلاق والتراجيديا، منشورات كلارندون بأكســـفورد، ونشـــر في طبعة ثانية بمنشورات أكسفورد سنة 1982.
- 1981: **البحث عن السعادة: كوميديا هوليوود في الزواج من جديد،** منشورات هارفارد الجامعية، كابمريدج سنة.
- 1987: **تجنّب المعرفة: في ستّ مسرحيات لشكسبير** وأعيد طبعه سنة 2003 في طبعة منقّحة: **تجنّب المعرفة: في سبع مسرحيات لشكسبير.**
- 1988: **البحث عن العادّي: اتّجاهات في النـــزعة الريبية والنـــزعة الرومنسية**، منشورات شيكاغو الجامعية، شيكاغو.
- 1989: **أمريكا الجديدة التي لم يقع مقاربتها بعـــد: قـــراءات بعـــد إمرسون وفيتجنشتاين**، شيكاغو، منشورات شيكاغو الجامعية.
- 1990: **شروط نبيلة وأخرى وضيعة: تكـــوّن نـــــزعة إمرســـون الكمالية**، شيكاغو، منشورات شيكاغو الجامعية.
- 1994: **نبرة للفلسفة: فترات ترجذاتية**، كامبريدج: منشورات جامعة هارفاد.
- 1995: **مقاطع فلسفية: فيتجنشتاين وإمرسون وأســـتين ودريـــدا**، أكسفورد بلاكوال.
- 2003: **دراسات في ترسندتالية إمرســـون**، ســـتانفورد، منشـــورات ستانفورد الجامعية.
- 2006: **فلسفة اليوم الذي يعقب الغدّ**، كامبريدج، منشورات هارفارد الجامعية.
- 2010: **القليل الذي عرفته: مقتطفات من المذكّرات**، بـــاولو آلتـــو، منشورات ستانفورد الجامعية.

2 - فلسفة ستانلي كافيل

رغم روابطه الفكرية القوية بفلسفتي أوستين وفيتجنشتاين منذ الخمســـينات يقدّم كافيل نفسه دائما على أنّه كاتب أمريكي يواصل تطوير الثقافة الأمريكية من

خلال تأويل معانيها العميقة التي نجدها خاصة في أعمال كلّ من إميرسون وثورو. ويجب علينا، كخطوة أساسية في مقاربة فلسفة كافيل، أن نسعى لفهم تصوّره لمفهوم "أمريكا" ولمعنى الفلسفة الأمريكية بالنسبة إليه الذي يتعارض في الحقيقة مع أيّ مفهوم قومي ضيّق.

تغطّي اهتمامات كفال الفلسفية ثلاثة محاور:

الأول: محاولة التوفيق بين فلسفة التحليل المنطقي واللّغوي والفلسفة القيمية القارية.

الثاني: السعي وراء توظيف سبل ونتائج ذلك التوفيق لربط الفلسفة بالتحليل النفسي في مرحلة أولى ثمّ بالفن والجماليات والأدب وخاصة بالسينما وبأدب شكسبير لاحقا.

الثالث: تحديد مفهوم فلسفة أمريكية لها مميّزاتها وتجد أصولها وجذورها خاصّة في فلسفتي اميرسون وتلميذه ثورو على وجه الخصوص.

سنحاول إذن في مبحثنا توضيح طبيعة العلاقة بين هذه المحاور الفلسفية الثلاثة التي يمكن أن تظهر في البداية وكأنّها متباينة ويصعب التوفيق بينها ولكنها في الحقيقة وكما سنرى ذلك تملك قدرا كبيرا من البناء النسقيّ والفلسفي المتكامل.

يمكننا قبل أن ننطلق في تحليل أفكار كافيل أن نحدّد معنى الفلسفة لديه، ونحن لا نعثر ربّما على تعريف أشدّ بلاغة من التعريف التالي:

"لنقل بأنّ الفلسفة على أساس الطموح السقراطي تبدأ وربّما تتلاقى في كلّ وقت مع نزوع نحو ما هو علاجي ونحو معنى للذات كدليل للروح أو للأنا من جميع ما هو سجن ذاتي إزاء نور أو غريزة الحريّة."[1]

(1) Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 4: "Philosophy begins with, say, in the Socratic ambition, and may at anytime encounter, an aspiration toward the therapeutic, a sense of itself as guiding the soul, or self, from self-imprisonment toward the light or the instinct of freedom."

وبالفعل وكما تكتب آليز دومناك[1] تكمن مهمّة الفلسفة بالنسبة إلى كافيل في استنباط التفكير من الشروط عينها التي تتعارض مع التفكير في "محاولة الإبقاء عليه منفتحا على تهديد أو إغراء النـزعة الريبية".

2. 1 التوفيق بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية

لا يعتبر كافيل في الحقيقة فيلسوفا تحليليا على غرار راسل مثلا. ولكن رغم ذلك لا نستطيع فهم فلسفته على أفضل وجه إلاّ من خلال تنـزيلها في سياق الفلسفة التحليلية التي عرفتها الجامعات الأمريكية في الخمسينات خاصة من خلال دروس أوستين و*تحقيقات* فيتجنشتاين. وبالفعل يصرّح كافيل في عدّة مناسبات بأنّ اكتشافه لفكري أوستين وفيتجنشتاين هو الذي جعله يواصل مسيرته في دراسة الفلسفة عندما كان طالبا بالجامعة. فلقد كان للقائه بأوستين عام 1955 من خلال محاضراته الشهيرة عظيم الأثر في نفس كافيل وكان وجود هذا البريطاني في جامعة هارفارد آنذاك حافزا كبيرا له كي يواصل شقّ طريقه في دراسة الفلسفة والتضلّع فيها. وعلى نفس المنوال كان تأثّر كافيل بفتجنشتاين بحيث لا نعارض الحقيقة إذا ما قلنا بأنّ أهمّية كل واحد منهما في حياة وفكر كافيل تتطابق مع أهمّية الفلسفة ذاتها بالنسبة إليه. ولكن في الحقيقة عندما نعود إلى ما كتبه عن بداية مسيرته الفلسفية نلاحظ بأنّ اهتمام كافيل بالفلسفة ظهر خلال قراءته لفرويد أوّلا وتأثّره بنظريته في التحليل النفسي ولم يكن منحصرا فقط في أفكار وأطروحات هذين الرمزين من رموز الفلسفة التحليلية إذ تعدّاهما فيما بعد باتّجاه روّاد الفلسفة القارّية المعاصرة الذين اهتموا خاصة بمسألة القيم والجماليات. ويمكننا أن نقول بأن أحد أبعاد مشروع كفال الفكري والثقافي الأمريكي الخاصّ يتمثّل في التوفيق بين الفلسفتين - حتّى في علاقة التعارض والتجاهل المتبادل التي تصلهما- من خلال إبداع إطار جديد للتفكير الحرّ والشخصي والنقدي في شتّى الموضوعات التي ربّما لا تندرج تحت أفق التفكير الفلسفي بالمعنى الكلاسيكي وبالمعنى التحليلي الذي

(1) Elise Domenach: "Stanley Cavell: Les chemins de la reconnaissance", In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 96, N°3, 1998. pp. 496-511.

يأخذ دوما شكل المعرفة العلمية كنموذج نهائي لتمثّل الحقيقة. يبدو أحيانا وكأنّ الأسلوب التحليلي-المنطقي في التفكير الفلسفي يتعارض من وجهة نظر كافيل مع معاني الحياة ودلالات الكتابة الترجذاتية في خصوصياتها وتوتّراتها وتناقضاتها وانفعالاتها وأحاسيسها الإنسانية النبيلة.

وفي هذا السياق يشرح لنا مثلا أدوارد ف. موناي كيف أنّ كافيل يحاول أن يحدّد "الشروط التي تلتقي تحتها صورية الفلسفة العمومية والضرورات الخاصة للترجمة الذاتية، أن تقول الواحدة منها الأخرى وأن تتقاطع حاجات هذه مع مطالب تلك".[1] وبالفعل يقوم الكاتب في الفصل السابع من كتابه[2] بطرح السؤال التالي: هل يمكننا أن نصنع -أو نجد- قنطرة بين أعمال ستانلي كفال والفلسفة القارّية؟ ويجيب موناي على هذا السؤال بطرح مختلف المحاور التي نجد إيقاعها في الفلسفتين. نجد في أولى هذه المحاور ما يسميه الكاتب **بضرورة الصوت**، أي صوت المبدع الذي يتفاعل بصورة شخصية مع العالم ومع ضرب تمثّله من حيث هو ضرب خاصّ. إنّ محور الصوت أو الموسيقى التي على المبدع أو المفكّر أن يجدها ليتمثّل من خلالها الأشياء التي تسكن العالم من حوله هو محور يمكننا أن نجده عند كفال مثلما هو الحال عند أشهر الفلاسفة القارّين ومن بينهم خاصة نيتشه. وبالفعل فإنّ محور **الصوت الداخلي** يكاد يكون السمة الأساسية التي تميّز فلسفة كافيل والخيط الرابط بين مختلف أبعادها إذ هو الذي يضفي طابعا إنسانيا عميقا على المواقف الشكّية من الثقافة ومن المجتمع التي يقوم كافيل بتحليلها في مختلف آثاره.

ولكن هل صحيح مثلما تقول جيوفانا بورادري[3] في كتابها ***الفيلسوف الأمريكي*** بأنّ كافيل "يبدو الفيلسوف الأكثر تشبّعا بالفكر الأوروبي من بين الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين"؟ تنتهي الكاتبة عند وجهة النظر هذه عبر ما تشير

(1) Edward F. Mooney:Lost Intimacy in American Thought:Recovering Personal Philosophy from Thoreau to Cavell The Continuum, 2009. p. 104.

(2) أنظر الكتاب المذكور من الصفحة 111 إلى الصفحة 128.

(3) Giovanna Borradori, The american philosopher, Chicago University press, 1994.7 : Cavell, The apology of skepticism. 118-136.

إليه بخصوص مراوحة كافيل في شبابه بين الموسيقى والفلسفة ونضاله في الحقبة التي تلت الحرب مباشرة رفقة مثقفي نيويورك واعتنائه **بالأصول التاريخية لظاهرة الثقافة**، وغيرها من العناصر الأخرى. وتلقي الكاتبة الضوء على كلّ هذه العناصر مبيّنة كيف أن الأسلوب الأوروبي في التفكير الفلسفي قد قاد فيلسوفنا كافيل إلى "مسائلة أصله والسعي وراء إعادة بناء ضرب جديد من **ظاهراتية الجذور** بخصوص الثقافة الأمريكية التي أفرزته، أي كابن لمهاجر يهودي من أوروبا الشرقية ولد في قلب الجنوب ونعني مدينة أتلنتا."

على ضوء هذا الطرح يمكننا القول بأنّ كافيل انطلق، بصورة جعلته يتفرّد عن بقية زملائه في جامعة هارفارد، في مسار ذهني ينمّ عن إرادة من درجة عالية حيث يتمثّل بالأساس في السعي لإعادة بناء الفكر الأميركي الذي لا يمكن اختزاله بأي حال من الأحوال في خصائص الإرث الوضعي-المنطقي أو التحليلي-العلمي أو النعرة القومية العقيمة. ويرتكز هذا المسار على مفهوم للفلسفة يجعلنا ننظر إليها كنقطة تقاطع تتمتّع بقدر كبير من **الثقل الوجودي** بين مختلف التجارب الكتابية الإنسانية (أدب وسينما وموسيقى وغيرها). ويكون بالتالي من الخطإ اعتبار كافيل مجرّد كاتب يكتب ليؤرّخ للأفكار فحسب دون أن يتعمّق فيها ويسبر أغوارها حسب مرجعيات وخلفيات ذوقية خاصة. في الحقيقة وعلى غرار ما يمكن أن نلاحظه لدى فيلسوف مثل ميشال فوكو، يصير كلّ المجهود الذي يبذله المفكّر من أجل إعادة تركيب المرجع الأصلي بلا أي معنى إن لم يأت في خدمة مشروع نظري قوي يتلاءم مع إعادة تقييم معقّدة للريبية من حيث هي بالأساس منظور فلسفي قام كافيل ببعث روح جديدة فيه.

نستطيع القول بان أحد أهداف كافيل يتمثّل في إعادة الاعتبار للنزعة الريبية أو الشكّية وإظهار حقيقتها الإيجابية بتمييزها عن صيغتها الابستمولوجية وربطها خاصة بالحياة العادية وباستعمال اللغات الطبيعية. وليس من العسير أن نلاحظ بأنّ هذا الموقف يمثّل نقطة تباعد هامّة بينه وبين جلّ أتباع الفلسفة التحليلية الذين يقومون في الغالب بالردّ على حجج الريبيين وإثبات النزعة الواقعية في الفلسفة بشكل أو بآخر. وتكمن جدّة موقف كافيل في أنّه كان يعتقد

بأنّ النواحي الإيجابية في الريبية تتجلى على أفضل صورة في السينما الأمريكية وخاصة في أفلام هوليوود خلال الثلاثينيات والأربعينيات.

وبالفعل يقوم كافيل بتحليل شخصيات وأبطال الأفلام والمسرحيات التراجيدية على أساس أنّ مواقفهم وملابسات حياقم والوضعيات التي يخوضونها تكتسي طبيعة وبنية ريبية بالضرورة، إذ هم يرومون معرفة العالم بوسائل خاصة تختلف عن تلك التي تستلزم أدوات معرفية محدّدة كما هو الشأن مع الريبية الابستمولوجية التي تجد مثلما قلنا في فلسفة هيوم التجريبية نموذجها. وتتمثّل هذه الوسائل التي يقوم بتحليلها على ضوء منهج وصفي جديد يراوح بين مكتسبات الفلسفات القارّية وصرامة التحليل اللّغوي في القبول بالآخر والاقتناع بضرورة الدخول معه في حوار متواصل رغم واقع الشكّ وانعدام الثقة فيه.

2.2 ربط الفلسفة بالتحليل النفسي والفن والجماليات وخاصة بالسينما وبأدب شكسبير

يمكننا القول بأنّ كافيل شغف بالفلسفة من خلال محاضرات أوستين و*تحقيقات* فيتجنشتاين وكذلك من خلال فرويد ومنهجه في التحليل النفسي الذي ظلّ يعتبره لفترة طويلة جزءا من الفلسفة.

ويكتب أنتوني ج. كسكادي في دراسته المنشورة ضمن الكتاب الجماعي الذي أشرف على إعداده ريتشارد آلدغيدج[1] ما معناه أنّ التراجيديا الشكسبيرية هي بالنسبة إلى كافيل شكل من أشكال الدراما التي تلعب فيها رسوم اللغة دورا بالغ الأهمية. ونكمن حسب رأي هذا الكاتب عبقرية كافيل في كونه قد أضفى رونقا خاصا على المعاني الكثيفة والمتشعّبة الموجودة في نصوص شكسبير دون أن يخضعها البتّة لمعيار فلسفي خارج عنها.

على هذا الأساس يمكننا أن نقول بان التقسيم الذي يعتمد عليه كافيل بغية إظهار عمق التجربة الريبية يتحكّم في قراءته الجمالية للأعمال الفنية السينمائية

(1) Richard Eldridge (Eds): Stanley Cavell, Cambridge University Press, 2003.

ولتطوّر المعاني الإنسانية فيها. ويعني هذا التقسيم قبل كلّ شـيء محاولـة تمييـز النـزعة الريبية التي يتبنّاها عن مفهومها لدى هيوم مثلا والتي يمكن نعتها بالريبيـة الابستيمولوجية لأنّ هيوم لا يعود إلى الحياة العادية ليحلّ مختلف الأبعاد الإشكالية المرتبطة بهذه النـزعة مثلما يفعل كافيل.

ليست إذن ريبية كافيل من صنو ابستمولوجي يمكن تعليقها وإنما هي داخلية في بنية وطبيعة العلاقة مع الآخر وتقوم بوظيفة هامّة في نسج العلاقـات بـين الأفـراد وجعلهم يقبلون بعضهم بعضا، فهي إذن ذاتية في الحياة اليومية ولا يمكـن الانفـلات منها لأنها تتجذّر بالأساس في طبيعة العلاقة مع الآخر والشكّ في إمكانية التواصل معه بصورة تامّة. وبالفعل يقوم كافيل بدراسة محور الريبية بهذا المعنى وانكشافها في المنحى التراجيدي للإبداع الأدبـي خاصة في مسرحيات شكسبيرية مثل مسرحية Othello ومسرحية The King Lear ولكن أيضا فيما يسميه بكوميديا التصالح مع الزوجة بعد الانفصال عنها، وهذه الدراسة تمثل مادة كتابه الذي يحمل عنوان: ***كوميديا الـزواج من جديد*** حيث يقوم بتحليل مختلف المواقف الريبية بين أبطال عـدد مـن الأفـلام الأمريكية في الثلاثينات والأربعينيات. وهذا النوع من الكوميديا يختلف بطبيعة الحـال عن الكوميديات الرومانسية التي تعرفها السينما الأميركية اليوم.

إنّ القطيعة مع الآخر والانفصال عنه وجدانيا واجتماعيا وبالتالي العجز عـن الدخول معه ومع العالم في علاقة تسودها الحقيقة والثقة كوهلة ريبيـة محـدّدة ثمّ الاعتراف بعد ذلك بهذا الآخر يجعل العلاقة داخل هذا السياق في حالـة تحـوّل مستمرّ بفضل المناقشة والمواقف التحاورية الإنسانية. ويستمدّ كافيل نموذجه مـن محاولة التغلّب على المصاعب والتوتّرات الداخلية في حياة الزوجين والسعي لإعادة بناء العلاقة الزوجية التي تربط بينهما. وبالفعل فإنّ الرسم العام للكوميديا الـذي نجده يتكرّر ليس فقط في الأفلام الكلاسيكية وإنّما أيضا في السينما الحديثة حيث يقع ربط انفصال الزوجين أحيانا بمعايشة كارثة ما وبالتالي يقـع بنـاء العلاقـة الزوجية من جديد وذلك من خلال المناقشة أو الحوار حيث يتكافأ دور المرأة مع دور الرجل ممّا يسمح لنا بالحديث عن مساواة حوارية بـين الرجـل والمـرأة في قراءات كافيل للكوميديا السينمائية.

يقوم كافيل بتمثّل حالة الريبية في الأفلام من خلال المواقف التي يسيطر عليها فقدان الثقة في النفس وفقدان ما يسميه كافيل بالصوت الداخلي والشكّ في الأحاسيس والاعتقاد بان الأبطال هم ضحية مؤامرة أو ضحية هلوسات مثل انغريد برغمان بطلة فيلم *ضوء الغاز* عندما يحاول زوجها بواسطة تخفيض أضواء الغاز في البيت أن يجعلها تصاب بالجنون من حيث لا تشعر وبالتالي يتسنّى له الاستيلاء على كلّ ثروتها. في مثل هذه الميلودراما التي يحلّلها كافيل بصورة تختلف عمّا يسمّيه بكوميديا عودة الحياة الزوجية بعد الانفصال، يتمثّل موقف البطلة الريبي في ضرب من الوحدة الميتافيزيقية التي لا تحلّ بواسطة الحوار مع الآخر لأنّ أزمة الشكّ هنا هي على نحو راديكالي وتأخذ شكل حالة جنون تقوم على الإحساس بأنّ البطل قد وقع فريسة لمؤامرة حيكت ضدّه.

يمكننا القول بخصوص نزعة كافيل الريبية بأنّها ليست في الحقيقة تعبيرا عن حالة لامبالاة إزاء الأبعاد الكونية والشمولية للمعرفة من حيث أنّ مثل هذا السلوك يجد جذوره في أرضية ثقافية محدّدة. بل يمكننا بالأحرى أن ننظر إلى الريبية على أنها ضرب من الامتحان الذاتي بهدف معرفة الأنا على نحو أفضل وشكل من أشكال المساءلة الوجودية للقيم الإنسانية ولمحدودية الوضع الإنساني وأبعاده الهشّة والمأساويّة.

يمكننا في الحقيقة أن ننظر إلى كافيل على أنه فيلسوف النزعة الترسندتالية الجديدة أكثر من أن ننظر إليه على أنّه رومنسي جديد. وتجد ريبيته أحد مصادرها في هذه النزعة عينها ولهذا السبب فإننا نرى كافيل لتأسيس نظرته الفلسفية هذه يعود إلى رائدين من روّاد الثقافة الأمريكية: رالف والدو إمرسون وهنري دفيد ثورو. كلاهما يمثّلان جذرا من جذور الثقافة الأمريكية وركيزة من ركائزها حاولت عملية تخصيص الفلسفة إقصاؤها بصورة لا طاقة لفيلسوف مثل كافيل على احتمالها. وتتجسّد النزعة الريبية في فلسفة كل واحد منهما من خلال ميلهم الوجداني إلى الحياة العادية والواقع اليومي.

لقد بنى كافيل أصل فلسفته وصرحها النظري على أساس المسار الفكري برمّته الذي جعله ينطلق من النزعة الترسندتالية نحو فلسفة اللغة العادية، وهو

المسار الذي تعبّر عنه أحسن تعبير كتاب ***أصوات العقل*** (1979) ***والسـعي وراء العادي*** (1988).

ويعتقد كافيل بأن هيمنة الفلسفة التحليلية حسب الصيغ التي أخـذتها مـع كارناب وريشنباخ وهامبل وحلقة فيينا وغيرهم قد قامت بتعطيل قدرة المثقّـف الأمريكي على تلقي فلسفة اللغة العادية مثلما نجدها عند الفلاسـفة البريطـانيين وخاصة في أعمال أوستين وفيتجنشتاين حيث يرى كافيل انه لا يجـوز اختـزال أفكار وأطروحات هذين الفيلسوفين في نطاق اختصاصي ضيّق وبالتالي إهمال مـا يمكن أن تحتوي عليه من حافز حقيقي على التفكير الميتافيزيقي. ويقوم كافيـل في كتابه المنشور عام 1989 ببلورة هذا الموقف من جديد عنـدما يـرى في فلسـفة فيتجنشتاين تعبيرا صريحا عن حالة المراوحة بين المحايثة والتعالي من حيث هي حالة لا ينحصر فقط دور الريبية في إبرازها وإنّما أيضا في إبداعها عبر الممارسة اليومية للتفكير. وتصير الكتابة حسب كافيل في هذه الشروط التي تظهـر فيهـا حالـة انجذابها لليومي وللعادي مصدر راهنية لا يكون بوسع الفيلسوف التغافـل عـن مكوّناتها.

ولكن ما هي في الحقيقة وجهة نظر كافيل بخصوص فيتجنشتاين من حيـث هو فيلسوف ينتمي بالأحرى إلى شقّ الفلاسفة التحليليين؟ يقول لنا كافيل بأنـه بالرغم من كونه لم يلتق البتّة بفيتجنشتاين ولسوء حظّه، فلقد حاول قراءة كتابـه ***التحقيقات الفلسفية*** عندما نشر لأول مرة في ترجمته الانجليزية عام 1953. ولقـد تركته هذه القراءة الأولى بدون انفعال يذكر. وبدا له هذا الكتاب وكأنّه صـيغة غير نسقية لأفكار جون ديوي. ففيه يتحدث فيتجنشتاين عن السياق وعن غياب الخصوصية وعن استعمال اللغة العادية، وكان كافيل في تلك الفترة متيقنا بعـدم احتوائه على أية فائدة اجتماعية ذات قيمة. حتى انه وجد نظرية فيتجنشـتاين في اللغة سطحية، ولهذه الأسباب تركه جانبا ولم يعره اهتماما خاصا. لم يعد كافيـل لقراءة فيتجنشتاين مرّة ثانية إلا بعد لقائه بأوستين ونشره لكتاب: ***هل يجـب أن نعني ما نقول***؟ ويمكننا مقارنة تجربة قراءة ***التحقيقات*** في تلك المرحلة من تطـور كافيل الفكري بما عايشه خلال قراءة كتابات فرويد في التحليل النفسي عنـدما

كان يزاول دروسه في الموسيقى. شعر عندها مثلما يقول هو نفسه، بـأن ذلـك الشخص يعرفه وأن ذلك النص يعرفه ويعني فيتجنشتاين وكتاب ***التحقيقات***.

يرفض أوستين الفلسفة مثله مثل فيتجنشتاين ولكن كافيل يعتقد بأنه رفـض غير فلسفي للفلسفة على عكس رفض كاتب ***التحقيقات***: فـرفض فيتجنشـتاين للفلسفة في ***التحقيقات*** يجعلنا في الحقيقة في قلب الفلسفة.

3 - التركيز على اظهار خصوصيات الفلسفة الأمريكية أو الولاياتمتحدية

يعتبر كافيل مثلما قلنا في بداية هذه الدراسة من أشهر الفلاسفة الأمـريكيين الذين دافعوا عن مفهوم مستقلّ للفلسفة الأمريكية. أن يكون المرء مفكرا أو مثقفا أمريكيا يعني بالنسبة إلى كافيل أن الكتابة يجب أن تعكس من منظوره الإحسـاس بأنها ترسم ترجذاتية أمريكا بأكملها. وبالتالي لا يكمن مجهود المفكر الأمريكي في الحديث إلى العالم عن نفسه فقط وإنما في مساءلة واكتشاف ذاته بواسطة استعادة الوعي بجذوره الأمريكية وبقوّة انتمائه إلى ثقافة لها مميزاتها. عندما قدم كافيـل إلى نيويورك كان من الواضح انه لن يصير موسيقيا مثلما خطّط لذلك، لأنّه لم ينقطع في تلك المرحلة من حياته عن قراءة فرويد وعن الكتابة وكان ذلك النشاط هـو بداية قصّة كافيل مع الفلسفة التي أخذت في الحقيقة تطوّرا مختلفا عنـدما وصـل أوستين إلى هارفارد للقيام بسلسلة من المحاضرات تحت عنوان: "**كيف نفعـل في الأشياء بواسطة الكلمات؟**" (و هو عنوان كتاب أوستين الذي نشر بعد وفاتـه) وللقيام أيضا بتنشيط ندوة حول نفس الموضوع ستكون جوهر نظريته في أفعـال الكلام. ويروي كافيل كيف أن سلوك اوستين كأستاذ جامعي قادم من أكسفورد كان جديدا عليه في أروقة الجامعة الأمريكية حيث لم تكن للطلبة أية علاقة مـن هذا القبيل مع أساتذتهم. فلقد منحه لقائه بأوستين إمكانية التواصل معـه وقتـا طويلا. وجعله أوستين في مناسبات عديدة ينتقل من حالة تلقي الفلسفة والتساؤل عن الظروف التي قادته إليها إلى حالة الفاعل فيها من خلال إبداع فلسفة تتنـاغم مع الإرث الفلسفي الأميركي، وصارت من هناك الكتابة عند كافيـل فلسـفية

بالأساس. كان من الضروري ومن الطبيعي أن يرافق تأثر كافيل بأوستين غرام بأسلوب فيتجنشتاين في التفكير الفلسفي، وعلى هذا الأساس لا يمكننا فصل دلالة الفلسفة الأميركية لديه عن البعد الكوني لممارسة التفكير الفلسفي من حيث هي تجربة إنسانية تتّسم بالعالميّة والانفتاح.

يعتقد كافيل جازما بأن الفلسفة تجسّد المكان الأخير في المشهد الثقافي الأمريكي الذي يجعلنا نتعلّم الكتابة على أفضل وجه إنساني ممكن. بمعنى أن الفلسفة تمثّل بالنسبة إلى كافيل إمكانية أن يكتب كل فرد كلماته الخاصة التي تصله بجذوره وأن يكتب صوته الفطري والغريزي. ويبدو من هذا المنظور أن الاختصاص الذي يتعارض أكثر مع الكتابة من حيث هي في علاقة وثيقة بمعاني الحياة العادية والطبيعية هو اختصاص الفلسفة التحليلية خاصة في صورته المتجسّدة في الإرث الوضعي-المنطقي. ويبادر كافيل بتأويل هذا التعارض مع الكتابة بأنه تعارض مع الصوت الإنساني الذي جعله يقدم على دراسة الفلسفة. وفي الحقيقة لا تهتم مؤلفات كافيل الأولى إلاّ بهذا المحور: كيف تقوم الفلسفة التحليلية الأكاديمية في بعض جوانبها بإلغاء الصوت الإنساني الذي هو أساس التفلسف. ولكن كافيل كان يعتقد بقوة وبصورة مفارقة بأن لاشيء كان أكثر وعودا من هذه الفلسفة بالذات. تكمن إحدى أولوياته التي كانت الفلسفة التحليلية أول من وضعها في هذه الرغبة المطلقة في أن تكون كل علامة على الورقة ذات معنى.[1]

4 – منزلة كفال في الفلسفة المعاصرة: وجهة نظر نقدية

لا ينظر البتّة كافيل إلى الفلسفة على أنها كيان خارج-ثقافي له خصوصيات مطلقة بغض الطرف عن حاجة الأفراد العملية إليها كتفكير شخصي داخل النسيج

---

(1) This is what my first essays are about-the suppression of the human voice in academic analytic philosophy. But, paradoxically, I felt nothing else was as promising as that same philosophy. The fastidiousness, the absolute desire to make every mark on the page have a meaning, which is also my prerogative, was first set forth by analytic philosophy. p. 126-127.

التحاوري الذي يربط الأنا مع الآخر في صلب نفس الفضاء الاجتماعي والثقافي الذي يطغى عليه الشكّ وعدم الثقة والوحدة بالمعنى الميتافيزيقي الخ. ويعارض بذلك كافيل الموقف التقليدي الذي يصوّر الفلسفة ككيان خارج عن نطاق الحياة اليومية وعن نطاق كلّ ما هو عادي وما هو طبيعي. وبالفعل يمكن لهذا التصور التقليدي أن يشكل خطرا حقيقيا على الفلسفة وعلى إمكانية استمرارها وشعبيتها بين الناس في مجتمعاتنا اليوم. نستطيع أن نقول بأنّ العدو الحقيقي للفلسفة والأكثر تهديدا لها اليوم ليس خارجيا بل داخلي ويتجسّد بدرجة أولى في الوسائل الغير ناجعة والمخطئة التي يسعى البعض بواسطتها للدفاع عن الفلسفة. إذا ما كانت إستراتيجية الدفاع عن الفلسفة تتمثل اليوم في الحفاظ على نفس المناهج العقيمة والمضامين الجامدة التي صارت غير متلائمة مع الواقع والتي لم تتلاءم معه قط فإننا سنقوّض صرح الفلسفة من الداخل وبأكثر نجاعة من العدو الخارجي لأننا سنكون بذلك داخل لعبته وسنجعل مهمته في الحقيقة سهلة للغاية. أن ندافع عن الفلسفة اليوم لا يعني أن ندافع عن كيان خارج-اجتماعي وخارج-ثقافي وكأننا نملك بصورة سابقة عن فعل التفكير ذاته لجوهر الفلسفة بإطلاق وخارج التاريخ. إنّ مسألة إنقاذ الفلسفة اليوم مما يهدد بقائها تعني قبل كل شيء إنقاذ الأفراد ومساعدتهم على التحرر الذاتي. ويشكّل إنقاذ الفلسفة والدفاع عنها ضمان التعايش الديمقراطي بين جميع الأفراد في المجتمع الواحد وشروط التساؤل عن الشكل الذي يجعلها جديرة أكثر من ذي قبل بالتلاؤم مع متطلبات الواقع المعرفية ومع تحديات العولمة ودور المثقفين العرب فيها على سبيل المثال.

في الحقيقة ما نتعلّمه من كافيل على وجه الخصوص يتمثّل في أنّ الوظيفة الأساسية للخطاب الفلسفي ليست في أن نفكر بصورة مطلقة وإنّما في أن نبني استدلالا تكون خطواته واضحة أمام صوتنا الداخلي. وبالفعل فإنّ وظيفة الفلسفة لا تتحقق إلاّ في وضعيات ومواقف اجتماعية وتاريخية محددة يمثّل الشك في عقول الآخرين عنصرا رئيسيا فيها. هدف الفلسفة هو تحاوري بالأساس. والفلسفة هي تناظر وتخاطب بين أطروحات مختلفة بعيدا عن حصر الفلسفة في حدود تصنيفية ضيقة. يجب علينا بالأحرى تجاوز التصور الأسطوري للفلسفة الذي يقوم باختزالها

في جملة من المفاهيم لا تحتوي ذاتيا على أي تعقيد وعلى أي شكل من أشكال الشك وعلى أيّة مسافة بمعنى كافيل. حتى إذا ما نحن عرفنا الفلسفة بأنها بحث عن الحقيقة فانه علينا ألاّ نتمثل هذه الحقيقة على أنها كيان موجود خارج سيرورة وتمشي التفكير ذاته، وعلى أنّها كيان موجود قبل التفكير فيه على مراحل تكون واضحة ومتلائمة مع الصوت الداخلي لكلّ فرد. مثل هذا التصور الفيتجنشتايني للفلسفة الذي يعرفها كنشاط وكفاعلية ينأى بها عن ربطها بنماذج موجودة ذاتيا في عقل له تركيبة مطلقة ومكتملة وخارجة عن الثقافة وعن التاريخ وعن اليومي وعن العادي.

هذا المفهوم للنشاط الفلسفي نجده في صيغة جديدة لدى كافيل الذي يذكّرنا بأنّ التفكير هو قبل كل شيء أن نسلك نهجا غير مستقيم ونهجا معتما لا وجود فيه لأيّ نور فوق-طبيعي. أن نتوجه في التفكير الفلسفي يعني قبل كل شيء بالنسبة إلى كافيل أن نعي بأننا تائهون وبالتالي أن نحاول بناء كل النتائج دون الخوف من أن تختلط علينا الأفكار. وقبل أن نقوم بالتوجه في التفكير علينا أن ندرك على أقصى وجه ممكن مدى ضياعنا ومدى انفصالنا عن الآخر ومدى شكّنا في وجود العالم.

حالة الضياع التي يعيشها المثقف العربي اليوم في المجتمعات العربية تتطابق مع حالة الضياع والشكّ وانعدام الثقة في النفس التي يعيشها الفيلسوف حسب كافيل: ليست الفلسفة بذاتها قادرة على إعطاء أنوار خاصة وإنّما هي قادرة على إعطاء قدر كبير من التوضيح ومن التوافق مع الصوت الداخلي الذي يسكن كلّ أنا. كل ما تستطيع أن تقوم به الفلسفة هي أن تجعل الأفراد أكثر وضوحا مع أنفسهم ومع جذورهم وأصولهم الثقافية على وجه الخصوص في اختيار الأنوار التي تنير دربهم، وفي اختيار النهج الذي يمكّنهم من تمثّل هذه الأنوار لأنفسهم، وفي الطريقة التي يتبعونها في انجاز ذلك.

المراجع والمصادر

(1) قائمة تشمل كتب ستانلي كافيل:

(1) The Claim to Rationality: Knowledge and the Basis of Morality (Ph.D. Dissertation, 1961)

(2) Must We Mean What We Say? A Book of Essays (New York: Charles Scriber's Sons, 1969; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977; updated version, 2002)

Traduction française: Stanley Cavell (trad. Sandra Laugier et Christian Fournier), *Dire et vouloir dire: Livre d'essais*, Le Cerf, 2009

(3) The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film (New York: The Viking Press, 1971; New York: Penguin, 1977)

(4) The Senses of Walden (New York: The Viking Press, 1972)

Traduction française de Omar Berrada et Bernard Rival: *Sens de Walden*, Paris, Théâtre Typographique, 2007.

(5) The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy (Oxford: Clarendon Press, 1979; Oxford: Oxford Univ. Press, 1982)

Traduction française: Stanley Cavell (trad. Sandra Laugier et Nicole Balso), *Les voix de la raison: Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Le Seuil, 1996.

(6) The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film (enlarged edition), including new: "Foreword to the Enlarged Edition" and "More of The World Viewed" (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1979)

Traduction française de Christian Fournier: *La Projection du monde*, Paris, Belin, 1999.

(7) The Senses of Walden: An Expanded Edition, including new: "Thinking of Emerson" and "An Emerson Mood" (San Francisco: North Point Press, 1981; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992)

(8) Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1981)
Traduction française de Sandra Laugier et Christian Fournier: *À la recherche du bonheur - Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Les Cahiers du cinéma, 1993.
(9)Themes Out of School: Effects and Causes (San Francisco: North Point Press, 1984; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988)
(10) Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987; updated 2003 to Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare) Traduction française de Jean-Pierre Marquelot: *Le Déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, Paris, Seuil, 1993.
(11) In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism (Chicago: Chicago Univ. Press, 1988)
(12) This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989)
1991: *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, tr. fr. Sandra Laugier-Rabaté, Combas, Éditions de l'Éclat.
(13) Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990)
Traduction française: *Conditions nobles et ignobles - La constitution du perfectionnisme moral émersonnien*, traduction par Christian Fournier et Sandra Laugier, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
(14) A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994)
Traduction française: *Un ton pour la philosophie*, traduction de Sandra Laugier et Elise Domenach, Paris, Bayard, 2003.
(15) Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Oxford: Blackwell, 1995)
(16) Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996)

(17) The Cavell Reader, ed. Stephen Mulhall (Oxford: Blackwell, 1996)

(18) Emerson's Transcendental Etudes (Stanford: Stanford Univ. Press, 2003)

(19) Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2005)

Stanley Cavell (trad. Nathalie Ferron, Mathias Girel et Elise Domenach), *Philosophie des salles obscures: Lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale*, Flammarion, coll. «La bibliothèque des savoirs», 23 février 2011, 535 p. (ISBN 978-2081205222)

(20) Cavell on Film, William Rothman, ed. (Albany: SUNY Press, 2005)

(21) Philosophy The Day After Tomorrow (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2006)

(22) Little Did I Know: Excerpts from Memory (Palo Alto: Stanford Univ. Press, October 2010)

(2) قائمة تشمل عناوين أغلب مقالات ومحاضرات ستانلي كفال المنشورة في مجلّات وكتب جماعية

With Alexander Sesonske, "Logical Empiricism and Pragmatism in Ethics," *The Journal of Philosophy* 48 (4 January 1951): 5-17.

With Alexander Sesonske, "Moral Theory, Ethical Judgments and Empiricism," *Mind* 61.244 (October 1952): 543-63.

"Some Reflections on the Ontology of Film," *New American Review* 12 (1971): 140-59.

"On Makavejev on Bergman," *Critical Inquiry* Vol. 6, No. 2 (Winter 1979): 305-30.

"Pursuits of Happiness: A Reading of *The Lady Eve*," *New Literary History* 10.3 (Spring 1979): 581-601.

"Thinking of Emerson," *New Literary History* 11.1 (Autumn 1079): 167-76.

"Epistemology and Tragedy: A Reading of *Othello*," *Daedalus* 108.3 (Summer 1979): 27-43.

"Knowledge as Transgression: Mostly a Reading of *It Happened One Night*," *Daedalus* 109.2 (Spring 1980): 147-75.

"A Reply to John Hollander," *Critical Inquiry* 6.4 (Summer 1980): 589-91.

"North by Northwest," *Critical Inquiry* 7.4 (Summer 1981): 152-73.

"Politics as Opposed to What?" *Critical Inquiry* 9.1 (September 1982): 157-78.

"The Fact of Television," *Daedalus* 111.4 (Fall 1982): 75-96.

"The Thought of Movies," *The Yale Review* 72.2 (Winter 1983): 181-200.

"What Photography Calls Thinking," *Raritan* 4.4 (Spring 1985): 1-21. Reprinted in *Raritan Reading*, ed. Richard Poirier, pp. 47-65 (New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1990)

"The Division of Talent," *Critical Inquiry* 11.4 (June 1985): 519-38.

"A Reply to Robert Mankin on *The Claim of Reason*," *Salmagundi* 67 (Summer 1985): 90-6.

"Being Odd, Getting Even: Threats to Individuality," *Salmagundi* 67 (Summer 1985): 97-128.

"A Capra Moment," *Humanities* 6.4 (August 1985): 3-7.

"Hope Against Hope," *The American Poetry Review* 15.1 (January-February 1986): 9-13.

"Observations on Art and Science," *Daedalus* 115.3 (Summer 1986): 171-89.

"The Fantastic of Philosophy," *The American Poetry Review* 15.3 (May-June 1986): 45-7.

"Freud and Philosophy: A Fragment," *Critical Inquiry* 13.2 (Winter 1987): 386-93.

"Notes after Austin," *The Yale Review* 76.3 (Spring 1987): 313-22.

"Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences* 31.3 (Spring 1988): 253-64.

"Two Cheers for Romance," in *Passionate Attachments: Thinking about Love*, eds. Willard Gaylin and Ethel Persons, pp. 85-100 (New York: The Free Press, 1988)

"Naughty Orators: Negation of Voice in *Gaslight*," in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, eds. Sanford Budick and Wolfgang Iser, pp. 340-77 (New York: Columbia Univ. Press, 1989).

"Who Disappoints Whom?" *Critical Inquiry* 15.3 (Spring 1989): 606-10.

"Postscript (1989): To Whom It May Concern," *Critical Inquiry* 16.2 (Winter 1990): 248-89.

"Ugly Duckling, Funny Butterfly: Bette Davis and *Now, Voyager*," *Critical Inquiry* 16.2 (Winter 1990): 248-89.

In "Editorial Notes," *Critical Inquiry* 17.1 (Fall 1990): 238-44. A response to Tania Modleski.

"Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche," *New Literary History* 22.1 (1991): 129-60.

"The Idea of Home," *Social Research* 58.1 (Spring 1991): 9-10.

"In the Meantime: Authority, Tradition, and the Future of the Discipines," *The Yale Journal of Criticism* 5.2 (Spring 1992): 229-37.

"Macbeth Apalled (I)," *Raritan* 12.2 (Fall 1992): 1-15.

"Macbeth Appalled (II)," *Raritan*, 12.3 (Winter 1993): 1-15.

"Nothing Goes Without Saying: Stanley Cavell Reads the Marx Brothers," *London Review of Books* 16.1 (January 6, 1994).

"What is the Emersonian Event? A Comment on Kateb's Emerson," *New Literary History* 25.4 (Autumn 1994): 951-8.

"Comments on Veena Das's Essay 'Language and Body: Transactions in the Construction of Pain'," *Daedalus* 125.1 (1996): 93-8.

"Something Out of the Ordinary," *The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (1997), pp. 23-37.

"Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities," *Critical Inquiry* 25.3 (Winter 1999): 235-46.

"Night and Day: Heidegger and Thoreau," in *Appropriating Heidegger*, eds. James E Faulconer and Mark A. Wrathall (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000).

"Beginning to Read Barbara Cassin," *Hypatia* 15.4 (2000): 99-101.

"Preface," Robert Warshow's *The Immediate Experience: Movies, Comics, Theatre, and Other Aspects of Popular Culture* (Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 2002).

"Foreword," for Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages* (Stanford: Stanford UP, 2002). Reprinted in *The Claims of Literature: A Shoshana Felman Reader*, ed. by Emily Sun, Eyal Peretz, and Ulrich Baer (New York: Fordham University Press, 2007).

"The World as Things: Collecting Thoughts on Collecting," in Yves-Alain Bois and Bernard Blistene, eds., *Rendezvous* (New York: Guggenheim Museum, 2003).

"Departures," in Frederic Brenner, *Diaspora: Homelands in Exile*, 2 Vols. (New York: Harper Collins, 2003).

"Excerpts from Memory," *Critical Inquiry* 32.4 (Summer 2006): 767-811.

"Foreword," to Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2006).

"Crossing Paths," in *Action, Art, History: Engagements with Arthur C. Danto*, eds. Daniel Herwitz and Michael Kelly (New York:

Columbia UP, 2007). Followed by a response from Danto.
"Companionable Thinking," in Alice Crary, ed., *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); reprinted in *Philosophy and Animal Life,* ed. Cary Wolfe (New York: Columbia Univ. Press, 2008).
"Pourquoi les films comptent-ils? Discussion entre Stanley Cavell et Arnaud Desplechin," *Esprit*, August-September 2008, pp. 208-219. (in French)
"The Touch of Words," in William Day and Victor Krebs, eds., *Seeing Wittgenstein Anew* (Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 2010), pp. 81-98.

(3) قائمة تحتوي على عدد من عناوين الكتب والبحوث المتعلّقة بستانلي كفال

Affeldt, Steven. "The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell," **European Journal of Philosophy** 6 (1998): 1-31.
Alweiss, Lilian. "Against Cartesian Mistrust: Cavell, Husserl, and the Other Mind Sceptic," **Ratio** 23.3 (July 2010): 241-259.
Altieri, Charles. "Wonder in **The Winter's Tale**: A Cautionary Account of Epistemic Criticism," in John Gibson, Wolfang Huemer, Luca Pocci, eds., **A Sense of the World: Essays on Fiction, Narraative, and Knowledge** (London: Routledge, 2005): 266-86. Essay title is linked to a PDF of a manuscript version located on Prof. Altieri's personal website.
Bates, Stanley and Ted Cohen. "More on What We Say," **Metaphilosophy** 3.1 (1972): 1-24.
Baz, Avner. "On when words are called for: Cavell, McDowell, and the wording of the world," **Inquiry** 46.4 (Dec. 2003): 473-500.
Bearn, Gordon. "Sounding Serious: Cavell and Derrida," **Representations** 64 (Summer 1998): 65-92.

Bearn, Gordon. "Staging Authenticity: A Critique of Cavell's Modernism," **Philosophy and Literature** 24.2 (October 2000): 294-311.

Bernstein, Charles. "Reading Cavell Reading Wittgenstein," **Boundary 2**, 9.2 (winter 1981)

Bernstein, J.M. **Against Voluptuous Bodies: Late Modernism and the Meaning of Painting** (Stanford: Stanford Univ. Press, 2006). Includes a chapter on Cavell.

Berry, R.M. "What is a Narrative Convention? (Wittgenstein, Stanley Cavell and Literary Criticism)," **Narrative** 3.1 (Jan 1995): 18-32.

Berry, R.M. "Cavell's Meaning 1968," **Symploke** 11.1-2 (2003): 237-41.

Bruns, Gerald, "The Last Romantic: Stanley Cavell and the Writing of Philosophy" in Brun's **Tragic Thoguhts at the End of Philosophy: Lanugage, Literature, and Ethical Theory** (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1999): 199-218.

Bruns, Gerald, "Stanley Cavell's Shakespeare," **Critical Inquiry** 16.3 (spring 1990): 612-32.

Bruns, Gerald. "Reply to Crewe and Conant," **Critical Inquiry** 17.3 (Spring 1991): 635-638.

Budick, Emily Miller. "Sacvan Bercovitch, Stanley Cavell, and the Romance Theory of American Fiction," in **PMLA** 107.1 (Jan 1992): 78-91; reprinted in Carol Colatrella and Joseph Alkan, eds., **Cohesion and Dissent in America** (Albany: SUNY Press, 1994): 48-73.

Cohen, Ted, Paul Guyer, and Hilary Putnam, eds., **Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell** (Lubbock: Texas Tech Univ. Press, 1993)

Mulhall, Stephen. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1994)

Gould, Timothy. **Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell** (Chicago: Chicago Univ. Press, 1998)

Rothman, William, Marian Keane, and Stanley Cavell. **Reading Cavell's The World Viewed: a Philosophical Perspective on Film** (Detroit: Wayne State Univ. Press, 2000)

Hammer, Espen. **Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary** (Cambridge: Polity, 2002)

Norris, Andrew, ed. **The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy** (Stanford: Stanford Univ. Press, 2006)

Conant, James. "On Bruns, on Cavell," **Critical Inquiry** 17.3 (Spring 1991): 616-634.

Costello, Diarmuid. "On the Very Idea of a 'Specific' Medium: Michael Fried and Stanley Cavell on Painting and Photography as Arts," **Critical Inquiry** 34.2 (Jan 2008): 274-312.

Culler, Jonathan. **"Bad Writing and Good Philosophy,"** ***The Literary in Theory: Cultural Memory in the Present,*** (Stanford UP, 2006): 205-221.

Crary, Alice and Sanford Shieh, eds. **Reading Cavell** (London: Routledge, 2006)

Dahl, Espen. **Stanley Cavell, Religion, and Continental Philosophy** (Indiana Univ. Press, 2014)

Dula, Peter. *Cavell, Companionship, and Christian Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2010)

Goodman, Russell, ed. **Contending with Stanley Cavell** (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005)

Loxley, James and Andrew Taylor, eds. *Stanley Cavell: Philosophy, Literature and Criticism* (Manchester, UK: Manchester Univ. Press, 2011)

Jost, Walter and Kenneth Dauber. **Ordinary Language Criticism: Literary Thinking After Cavell After Wittgenstein** (Evanston: Northwestern Univ. Press, 2003)

Danto, Arthur. "Review: Philosophy and/as Film and/as If Philosophy," **October** 23 (Winter 1982): 4-14.

Davis, Colin. *Critical Excess: Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Zizek, and Cavell* (Stanford Univ. Press, 2010). Includes a chapter on Cavell.

Diamond, Cora. "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy," in **Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas** 1.2 (June 2003): 1-26; reprinted in Cary Wolfe, ed., **Philosophy and Animal Life** (New York: Columbia Univ. Press).

de Vries, Hent. "From 'Ghost in the Machine' to 'Spiritual Automaton': Philosophical Meditation in Wittgenstein, Cavell, and Levinas," **Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion** (Springer 2007): 77-97.

Eldridge, Richard, ed. **Stanley Cavell** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003)

__________________"Romantic Rebirth in a Secular Age: Cavell's Aversive Exertions," **The Journal of Religion** 71.3 (July 1991): 410-418. A review of **In Quest of the Ordinary**.

__________________**The Persistence of Romanticism** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001).

________________ "The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell," **Philosophy and Phenomenological Research** 36.4 (1986): 555-75.

__________________and Bernard Rhie, eds. *Stanley Cavell and Literary Studies: Consequences of Skepticism* (New York: Continuum, 2011)

Fischer, Michael. **Stanley Cavell and Literary Skepticism** (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989)

___________"Stanley Cavell's Wittgenstein," in Reed Way Dasenbrock, ed., **Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory** (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1989): 49-60.

_____________ "Stanley Cavell and Criticizing the University from Within," **Philosophy and Literature** 30.2 (2006): 471-483.

Fleming, Richard and Michael Payne, eds. **The Senses of Stanley Cavell** (Lewisburg: Bucknell Univ. Press, 1989)

_________________**The State of Philosophy: An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's "The Claim of Reason"** (Lewisburg: Bucknell Univ. Press, 1993)

_______________**First Word Philosophy: Wittgenstein-Austin-Cavell, Writings on Ordinary Language Philosophy** (Lewisburg: Bucknell Univ. Press, 2004).

Fodor, Jerry and Jerrold Katz. "The Availability of What We Say," **The Philosophical Review** 72.1 (1963): 57-71.

Furtak, Rick Anthony. "Skepticism and Perceptual Faith: Henry David Thoreau and Stanley Cavell on Seeing and Believing," **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy** 43.3 (Summer 2007): 542-561.

Goldblatt, David. "Cavellian Conversation and the Life of Art," **Philosophy and Literature** 29.2 (October 2005): 460-476.

Gonya, Adam. "Stanley Cavell and Two Pictures of the Voice," **The European Legacy** 14.5 (August 2009): 587-598.

Gustafsson, Martin. "Perfect Pitch and Austinian Examples: Cavell, McDowell, Wittgenstein, and the Philosophical Significance of Ordinary Language," **Inquiry** 48.5 (August 2005): 356-389.

Greenham, David. "The Skeptical Deduction: Reading Kant and Cavell in Emerson's 'Self-Reliance,'" **ESQ: A Journal of the American Renaissance** 53.3 (2007): 253-281.

Hagberg, Garry. "On Philosophy as Therapy: Wittgenstein, Cavell, and Autobiographical Writing" in **Philosophy and Literature** 27.1 (April 2003): 196-210; reprinted in Hagberg's *Describing Ourselves: Wittgentein and Autobiographical Consciousness* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2008): 240-58.

Hillman, David. “The Worst Case of Knowing the Other? Stanley Cavell and Troilus and Cressida,” **Philosophy and Literature** 32.1 (April 2008): 74-86.

Hollander, John. “Stanley Cavell and ‘The Claim of Reason,’” **Critical Inquiry** 6.4 (Summer 1980): 575-588.

Kerr, Fergus. *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity* (London: SPCK, 1997). Includes a chapter on Cavell.

Kronick, Joseph. “Telling the Difference: Stanley Cavell’s Resistance to Theory,” **American Literary History** 5.1 (Spring 1993): 193-200.

Lackey, Douglas. “Reflections on Cavell’s Ontology of Film,” **Journal of Aesthetics and Art Criticism** 32 (1973): 271-3.

Lemm, Vanessa. “Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s ‘Schopenhauer as Educator’,” **The Journal of Nietzsche Studies** 34 (Autumn 2007): 5-27.

McGinn, Marie. “The Real Problem of Others: Cavell, Merleau-Ponty and Wittgenstein on Scepticism about Other Minds,” **The European Journal of Philosophy** 6 (1998): 45-58.

McDowell, John. “Comment on Stanley Cavell’s ‘Companionable Thinking‘” in Alice Crary, ed., **Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond** (Cambridge, MA: MIT Press, 2007) and Cary Wolfe, ed., **Philosophy and Animal Life** (New York: Columbia Univ. Press, 2008).

Melville, Stephen. “Oblique and Ordinary: Stanley Cavell’s Engagements of Emerson,” **American Literary History** 5.1 (Spring 1993).

Modleski, Tania. “Editorial Notes,” **Critical Inquiry** 17.1 (Autumn 1990): 237-244. Response to two essays by Cavell: “Postscript (1989): To Whom It May Concern,” and “Ugly Duckling, Funny Butterfly: Bette Davis and **Now, Voyager**.” Includes a response by Cavell.

Moi, Toril. "'**It Was as If He Meant Something Different from What He Said: All the Time': Language, Metaphysics, and the Everyday in 'The Wild Duck',**" **New Literary History** 33.4 (Autumn 2002): 655-686.

Moi, Toril. "Becoming Modern: Modernity and Theater in **Emperor and Galilean,**" in **Henrik Ibsen and the Birth of Modernism: Art, Theater, Philosophy** (Oxford: Oxford Univ. Press, 2006): 188-222.

Mooney, Edward. *Lost Intimacy in American Thought: Recovering Personal Philosophy from Thoreau to Cavell* (New York: Continuum 2009), esp. chapter 6 and 7.

Mooney, Edward. "Two Testimonies in American Philosophy: Stanley Cavell, Henry Bugbee," **The Journal of Speculative Philosophy** 17.2 (2003): 108-121.

Mulhall, Stephen. "Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics," **Political Theory** 25.2 (April 1997): 171-192.

_______________**The Wounded Animal: J.M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy** (Princeton: Princeton Univ. Press, 2009). Chapter 5 considers Cavell's response (published as "Companionable Thinking") to Cora Diamond's essay, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy"

Norris, Andrew. "Political Revisions: Stanley Cavell and Political Philosophy," **Political Theory** 30.6 (Dec. 2002): 828-51.

___________ "Stanley Cavell and the Claim to Community," **Theory & Event** 12.1 (2005).

___________ "Thoreau, Cavell, and the Foundations of True Political Expression," in ed. Jack Turner, **A Political Companion to Henry David Thoreau** (University Press of Kentucky,2009), pp. 423-446.

Ogden, Benjamin. “What Philosophy Can’t Say About Literature: Stanley Cavell and **Endgame**,” **Philosophy and Literature** 33.1 (April 2009): 126-138.

Owen, David. “Cultural Diversity and the Conversation of Justice: Reading Cavell on Political Voice and the Expression of Consent,” **Political Theory** 27.5 (Oct. 1999): 579-596.

Parini, Jay. “The Importance of Stanley Cavell,” **The Hudson Review** 38.1 (Spring 1985): 115-119.

Perl, Jeffrey, ed., “A Taste for Complexity: Ten Nondisciples of Stanley Cavell,” **Common Knowledge** 5.2 (fall 1996): 21-78.

Putnam, Hilary. “Rules, Attunements, and ‘Applying Words to the World,’” in **The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction**, eds. Ludwig Nagl and Chantal Mouffe (Peter Lang, 2001).

Rhu, Lawrence. “**King Lear** in Their Time: On Bloom and Cavell on Shakespare,” in **Harold Bloom’s Shakespeare**, eds. Christy Desmet and Robert Sawyer (Palgrave Macmillan: 2002): 227-246.

____________**Stanley Cavell’s American Dream: Shakespeare, Philosophy, and Hollywood Movies** (New York: Fordham, 2006)

Rorty, Richard. “From Epistemology to Romance: Cavell on Skepticism,” **Review of Metaphysics** 34 (1981): 759-74.

Rudrum, David. “From the Sublime to the Ordinary: Stanley Cavell’s Beckett,” **Textual Practice** (August 2009): 543-558.

Scheman, Naomi. “Missing Mothers/Desiring Daughters: Framing the Sight of Women,” **Critical Inquiry** 15.1 (Autumn 1998): 62-89.

Standish, Paul. “Education for grown-ups, a religion for adults: scepticism and alterity in Cavell and Levinas,” **Ethics and Education** 2.1 (March 2007): 73-91.

Stewart, Garrett. **Framed Time: Toward a Postfilmic Cinema** (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2007). Appendix includes a discussion of Cavell.

Stone, Abraham. "Specific and Generic Objects in Cavell and Thomas Aquinas," **Philosophy and Phenomenological Research** 67.1 (Jul 2003): 48-74.

Stroud, Barry. "Reasonable Claims: Cavell and the Tradition," **The Journal of Philosophy** 77 (1980): 731-44.

Saito, Naoko and Paul Standish, eds. *Stanley Cavell and the Education of Grownups* (New York: Fordham Univ. Press, 2011)

_________ "Truth is Translated: Cavell's Thoreau and the Transcendence of America," **The Journal of Speculative Philosophy** 21.2 (2007): 124-32.

Turvey, Malcolm. "Is scepticism a 'natural possibility' of language? Reasons to be sceptical of Cavell's Wittgenstein," in Richard Allen and Malcolm Turvey, eds., **Wittgenstein, Theory and the Arts** (London: Routledge, 2001): 117-136.

Viefhues-Bailey, Ludger. **Beyond the Philosopher's Fear: A Cavellian Reading of Gender, Origin and Religion in Modern Skepticism** (Ashgate Publishing, 2007).

von Rautenfeld, Hans. "Charitable Interpretations: Emerson, Rawls, and Cavell on the Use of Public Reason," **Political Theory** 32.1 (Feb 2004): 61-84.

Wolfe, Cary. "Alone with America: Cavell, Emerson, and the Politics of Individualism," **New Literary History** 25.1 (Winter 1994): 135-57.

Ziarek, Ewa. **The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism** (Albany: SUNY Press, 1996); includes a chapter on Cavell.

هيلاري بوتنام

دراسة في فلسفة الابتكار والتجديد للنص الفلسفي

د. عمار محمد على البرقعاوي
قسم الفلسفة-كلية الاداب
جامعة الكوفة
ammar.albarqaawi@
uokufa.edu.iq

مدخل:

يعد البحث في الآراء الفلسفية لفيلسوف موسوعي بحجم هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) من الأمور التي قد يصعب على الباحثين وضع الحدود لها، فهو مبتكر في آرائه الفلسفية تارةً ومجدد تارةً أخرى، فقد ظهر الابتكار عنده في مفهوم الوظيفية (Functionalism) وتحليل الظاهرة العقلية من جهة وبرانية (Externalism) المعنى من جهة أخرى. أما التجديد فقد تنوعت ميادينه في فلسفة بوتنام حتى شملت أغلب مجالات الفلسفة، فهو مفسّر مجدد لميكانيكا الكوانتم، وصاحب النسخ المتغيرة والمتبدلة للواقعية، ومبتكر القراءات النسبية للمنطق والرياضيات ومطوّر العهد البراجماتي ومشكلاته الفلسفية، كما ويعد من الموضّحين للمخطط التصوري للمنجزات العلمية. وسنحاوّل أن نمرّ على الملامح الرئيسة في حياة وفلسفة هذا الفيلسوف بشكل مختصر يتناسب والمساحة المتاحة للبحث.

وقفة مع حياة بوتنام وأبرز إسهاماته الفلسفية:

يعد (هيلاري و. بوتنام) (Hilary W. Putnam) واحداً من الفلاسفة الأميركيين ذوي الأهمية البالغة منذ الحرب العالمية الثانية وهو اليوم الشخص المحنّك (elder statesman) بالنسبة للفلسفة الأميركية الشمالية. وُلد في شيكاغو في (1926)، وهو ابن للمؤلف والمترجم الأشهر (صاموئيل بوتنام) (Samuel Putnam) وقد عاش والداه في فرنسا حتى بلوغه الثامنة، وعندما انتقلوا إلى فيلادلفيا، أكمل بوتنام درجة البكلوريوس في جامعة بنسلفانيا، أما الدكتوراه فأكملها في عام 1951 في جامعة كاليفورنيا، في لوس أنجلس عندما عمل مع فيلسوفي العلم البارزين هانز رايشنباخ (1891-1953) (Hans Reichenbach) - وهو من أشرف على أطروحته - ورودلف كارناب (1891-1970) (Rudolf Carnap). وقد كان عنوان أطروحته (معنى مفهوم الاحتمالية في التطبيق على السلاسل المتناهية) (The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences) وقد درّس بوتنام بضع سنين في جامعة ويسترن نورث، برنستون، ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (Massachusetts Institute of Technology)، قبل انتقاله إلى هارفارد في العام 1965، إلى العام 2000 وهو الآن أستاذ فخري فيها بعد تقاعده في العام الأخير المذكور آنفاً. وقد تزوّج من روث آنا بوتنام (Ruth Anna Putnam) وهي فيلسوفة مشهورة أيضاً.

وفي العام 1960، اشتهر بوتنام بنقده العنيف للدور الذي لعبته الولايات المتحدة في حرب فيتنام (1954 – 1975). وفي 1963، نظّم واحدة من أوائل اللجان الطلابية الجامعية المضادة للحرب، فقد قاد في هارفارد الاحتجاجات المختلفة، ودرّس فصولاً في الفلسفة الماركسية[1]. وفي أثناء الحرب الفيتنامية، كان هيلاري بوتنام عضواً في (SDS) (Students for a Democratic Society) طلاّب من أجل مجتمع ديمقراطي، وعضواً في حزب العمال التقدمي (Progressive Labor Party) المجموعة الماوية (Maoist) التي أخذت جانباً فعّالاً

(1) Robert M. Martin & Andrew Bailey, Fundamental Problems and Readings in Philosophy, 2011, Library and Archives, Canada. p. 442.

في الاعتراض على الحرب وشنّ حملة للإصلاح الاجتماعي، فهو على إثـر ذلـك كان مُشبعاً بروح الماركسية. وفي حوالي 1972، أصبح بوتنام محـرراً مـن هـم الشيوعية، ذلك أن تحّول الأحداث هو الذي رسم أثراً مهماً، يبدو أنه أثّر في تطور فلسفته اللاحقة[1].

ويكاد يكون وصف فلسفة (بوتنام) بالغ الصعوبة حتى أن (جون بـاسمور) (John Passmore)، مؤرخ الفلسفة، لاحظ بأن محاولة وصف فلسفة بوتنام تشبه محاولة "امساك الريح بشبكة صيد"[2]. وذلك يمكن أن نُحمله بالأسباب الآتية:-

1- لقد كان لـ (بوتنام) ميادين واسعة من البحث والاهتمـام فكانـت اهتماماته الاساسية تتمثل بالعمل في المنطق وفلسفة الرياضيات والعلم، وبدأت أعماله المهمة منذ ذلك الحين، فقد كانت أعماله الرائدة حـول فلسفة العقل، فلسفة اللغة، الميتافيزيقا، البراجماتية الأميركيـة، وحـتى الأخلاق والسياسة. ومن الملاحظ أن هذا التوسع في الاهتمامات نادر في وقتنا الحالي بين أوساط الفلاسفة، إلا أن القائمة الطويلة من مؤلفات (بوتنام) ستُظهر هذا الامتداد الواسع من الاهتمامات - التي سنذكرها لاحقا.

2- يمتلك (بوتنام) أسلوباً في التأليف ميّزه عن باقي أقرانه الذين تأثر بهـم وعاش معهم أيضاً، فقد لاحظ الباحثون بأن "طريقة بوتنام في الجـدال هي سمة أسلوبه الفلسفي المميز. فعلى العكس من كواين. الذي يتألّف أسلوبه أساساً من أمثلة توضيحية مُحاطة بدقة من المحـاولات العابثـة والدائرية لرسمه، فإن حجج بوتنام غنية بالحوادث العلمية التاريخية، ففي رأيه، مثلما أن الهندسة الإقليدية هي أفضل وجهة نظر دُحضت من قبل النسبية العامة، فإن المنطق الكلاسيكي قد يكون أفضل وجهـة نظـر دُحضت من قبل ميكانيكا الكم. وعلى وجه التحديد، قد يكون مـن

---

(1) Ben-Menahem, Yemima, Hilary Putnam, 2005, Cambridge University Press, UK. p. 1.

(2) Robert M. Martin & Andrew Bailey, Fundamental Problems and Readings in Philosophy, p. 442.

المعقول الاستنتاج بأن منطق الكوانتم، هو المنطق الصحيح على أساس تجريبي. وهكذا فإن من السوء، كما يدعي بوتنام، الزعم ببداهة المنطق"[1]. وإن زيادة الأمثلة عند المؤلف فيه دلالة ضمنية على سعة الاهتمام وكثرة المتابعة.

3- لقد اشتهر عن (بوتنام) كثرة تعديله لآرائه وتراجعه عنها حتى أننا نقرأ "لم يكتسب بوتنام أهميته بسبب المدى الواسع من الاهتمام به فقط، بل أيضاً من رفضه لمواقف مهمة كان قد دافع عنها سابقاً"[2]. هذا الرفض والتراجع اتّخذ جانبين: ارتبط الجانب الأول بالوصف السلبي والذم لـ (بوتنام) حتى سمّاه البعض بـ (بوتنام المرتد) (renegade Putnam)[3]، في حين أن الجانب الثاني ارتبط بالوصف الإيجابي لـ (بوتنام)، فنرى بعض الباحثين يعدّ بوتنام - بمعنى أوسع - واحداً من أهم فلاسفة الجيل الذي تلا كواين على الرغم من أنه لم يشبه كواين... وقد عرض في كتاباته المتأخرة نفسه -بشكل رائع - على أنه ذلك الإنسان الذي لا يخشى من تغيير آرائه"[4]، ونرى آخرين يؤكدون على أن هذا التغيير فيه دلالة على الاستمرارية والدينامية وليس على الثبات عدم التغيّر، وهذا ما حاولت (بن - مناحيم) تسويغه في نقطتين هما[5]:

أ- علينا أن نتذكر أن مفهوم التغيير -مثل جميع الأحكام الصادرة عن الاختلاف والتشابه- هو أحكام صادرة بالاعتماد على وصف ما. فواقعية التأمل تشير إلى الإقرار الواقعي، الذي يمثل موضوعاً

---

(1) Sarkar, Sahotra & Pfeifer, Jessica, The philosophy of Science An Encyclopedia, 2006, Routledge, New York & London. p. 621.
(2) Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, 1st published, 2004, Blackwell, Publishing, USA. p. 578.
(3) Robert M. Martin & Andrew Bailey, Fundamental Problem and Readings in Philosophy. p. 443.
(4) Blackburn, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd published, 1996, Oxford University Press, UK. p. 312.
(5) Ben-Menahem, Yemima, Hilary Putnam. p. 2-3.

موحداً يعمل من خلال إسهامات بوتنام في مختلف المجالات على مر السنين. فإذا، قدمنا التمييز بين ظلال الواقعية المختلفة، كما فعل بوتنام، فإن التغيير سيكون واضحاً[*].

ب- ان التصور الذاتي الفردي، والخطاب المستعمل لنَقِل هذا التصور للقارئ، يؤثّر على تفسير القارئ. إن بلاغة بوتنام ومما لاشك فيه هي خطاب تغييري. ذلك أن عبارات مثل "إنني اعتقدت على الاعتقاد" "I used to think"، "انا لا أؤمن طويلاً" "I no longer believe"، "لقد توصلت لإدراك" "I have come to realize"، وحتى "ذاتي المكوّنة" "my former self"، هي عبارات متكررة في كتاباته، تؤثر على القارئ الذي يعالج عمليات الفكر الديناميكي بشكل مكثف، والتي يواجهها بوتنام نفسه كونه يتحرك من خلالها.

فكان لـ (بوتنام) إسهامات في ميادين كثيرة، فقد أسهم مع عالمي الرياضيات الأميركيين (مارتن ديفس) (-1928) (Martin Davis) و(جوليا روبنسون) (1919-1985) (Julia Robinson) في البرهنة على مشكلة هيلبرت العاشرة غير القابلة للحل (وقد اكتمل حلّها على يد عالم الرياضيات الروسي يوري ماتيسيفج (-1947) (Yuri Matiyasevich) في عام (1970)[1]. مضافاً إلى أنه رسم اسهامات مهمة في الابستمولوجيا، ومن بينها نقده لمبدأ التحقق وادعاؤه بأن الحقيقة هي الفهم الأفضل بوصفها الضامن المثالي الأكثر تأكيداً. وهذا ما جعل الحقيقة مفهوماً ابستيمياً[2]. في معرض الرّد على الاعتراض النسبي الذي يشير إلى أن عدم تناسب النظريات المختلفة يمنع أي حوار نظري متبادل، استشهد (بوتنام) بنظرية علّية المرجع (a causal theory of reference) التي تفسّر المرجع

(*) وتعني هذه النقطة أن هناك تغير دائم لـ (بوتنام) اعتماداً على استناده للواقع وفهمه للواقعية، فإذا آمنا مثل ما يؤمن (بوتنام) فإننا سنحمل رؤى متغيرة على مرّ السنين.

(1) Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd edition, 1999, Cambridge University Press, UK. p. 759.

(2) Baergen, Ralph, Historical Dictionary of Epistemology, 2006, The Scarecrow Press, Toronto, Oxford. p. 181.

على أنه ذلك الشيء غير المستجيب نسبياً للاختلاف النظري، وذلك لأن استمرارية وعقلانية العلم والاتصال تدعم ذلك[1]. وغيرها كثير من الآراء التي حدّد (بوتنام) معالمها ورسم تفاصيلها.

ونوّد الآن ان نبين قائمة كتب (بوتنام) حتى العام (2012) -مع ضرورة الاشارة إلى أنني سأتجنب ذكر بحوثه لأنها تفوق الـ (250) بحثاً وكتبت بلغات مختلفة كالانكليزية، الألمانية، والفرنسية... وما إلى ذلك- كالآتي[2]:-

1- The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1951. New York: Garland, 1990.
2- Philosophy of Mathematics: Selected Readings. Edited with Paul Benacerraf. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
3- Philosophy of Logic. New York: Harper and Row, 1971. London: George Allen and Unwin, 1972.
4- Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 2nd. ed., 1985.
5- Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
6- Meaning and the Moral Sciences. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
7- Reason, Truth, and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
وهو النص الوحيد الذي قامت المنظمة العربية بترجمته، والذي نشرته بالشكل الآتي: العقل والصدق والتاريخ، هيلاري بوتنام، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، (2012)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

---

(1) See: Craig, Edward, The shorter routledge encyclopedia of philosophy, edited by: 1st published, 2005, Routledge, London & New York. p. 864.

(2) http://www.pragmatism.org/research/putnam.htm.

8- Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
9- Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Wolfgang Stegmuller. Edited with Wilhelm K. Essler and Carl G. Hempel. Dordrecht: D. Reidel, 1983.
10- Epistemology, Methodology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Carl G. Hempel. Edited with Wilhelm K. Essler and Wolfgang Stegmuller. Dordrecht: D. Reidel, 1985.
11- The Many Faces of Realism. La Salle, Ill.: Open Court, 1987.
12- Representation and Reality. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.
13- Realism with a Human Face. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
14- Renewing Philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
15- Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell. Edited with Ted Cohen and Paul Guyer. Lubbock: Texas Tech University Press, 1993.
16- Words and Life. Edited by James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
17- Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995.
18- The Threefold Cord: Mind, Body, and World. New York: Columbia University Press, 1999.
19- Enlightenment and Pragmatism. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2001.
20- The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
21- Ethics Without Ontology. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
22- Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

23- Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science Physics, Mathematics, Skepticism. Ed.: Mario De Caro & David Macarthur, London: Harvard University Press. 2012

ومما تجدر الاشارة إليه هنا أن الاتجاه أو المدرسة التي ينتسب إليها بوتنام تمثل بالاتجاه البراجماتي، تلك الفلسفة التي جسّدت روح الفلسفة الأميركية ومن ثمّ رسمت معالم أيديولجية أميركية، ميزت تلك الفلسفة وسمّيت بالذرائعية (Pragmatism)، وذلك لأن "ما حصل هو أن الفلاسفة الأميركيين، بمحاولتهم الإجابة على الأسئلة التقليدية كما كانت تطرح نفسها في السياق الاجتماعي - التاريخي في أميركا، توصلوا لاقتراح حلول جديدة نستطيع اعتبار المبادئ فيها التعبير الفلسفي عن الأيديولوجيا الأميركية"[1]. لم يُضمر (بوتنام) انتسابه إلى هذه الفلسفة فقد "وصف فلسفته - ولمدة طويلة معتدلة نسبياً- من وجهة نظره بأنها "واقعية براجماتية". فما زال يشيد بـ (جون ديوي) (-1859) (John Dewey 1952)، كواحد من عناصر التأثير، في كتبه المتأخره، (الأخلاق من دون الأنطولوجيا) (2004)، وهو يدعو آراءه (بالتعددية البراجماتية)"[2].

ولكن يظهر للقارئ المتابع لآراء هذه المدرسة أن البراجماتية لم تبقَ محافظة على نفس مسارها بل تغيرت وجوهها ومفاهيمها، ووُلد فيها جيل جديد من الفلاسفة الذين دعوا إلى تغيير معظم مباحثها، بل حتى الاسم. فعندما نقرأ ما صرّحت به (روث آنا بوتنام) في بحثها المعنون (قبول البراغماتية بجدية) من حيرة وغموض في مفهوم البراجماتية، حتى إنها قالت: "إسمحوا لي أن أقول، إنني لا أعرف ما نعنيه اليوم بكلمة (براجماتي)"[3]، ينكشف لنا جلياً مقدار التغيّر الذي أصاب جسد البراجماتية ومفاهيمها.

---

(1) ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركية، ترجمة: د. جورج كتورة ود. إلهام الشعراني، ط1، 2009، المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ص 32.

(2) Shook, John R. & Margolis, Joseph, A Companion to Pragmatism. 2006, Blackwell, New York, p. 108.

(3) James Conant &Urszula M. Zeglen, Hilary Putnam Pragmatism and realism, 2002, Routledge, USA and Canada. p. 7.

و لم يكن هذا التغيير بلا أسباب وبـــلا مســـوغات، إذ تكشـــف القـــراءة المعمّقة لهذا المجال الفلسفي إن الفلسفة الأميركية أصـــبحت عرضـــة للســـخرية بشكل كبير من قبل روّاد الفلسفة التحليلية بوصفها طرازاً قـــديماً، حـــتى أنـــه لم يبقَ هناك ذكر لـــ (جيمس) (1842-1910) (James) و(ديوي) فقد تضـــاءلت صورهما بشكل كبير، ومن بقيَ له أثـــر بـــارز عنـــد التحليلـــيين هـــو فقـــط (بيرس) (1839-1914) (Peirce) من خـــلال إســـهاماته في المنطـــق وفلســـفة العلوم.

ولكن – وفي الوقـــت ذاتـــه – رصـــد البـــاحثون تحـــوّلاً في الاهتمـــام بالفلسفة البراجماتية بعد العـــام (1980)، إذ "أن الفلاســـفة أخـــذوا يتحـــدثون مرة أخرى عن البراغماتية بعـــد أن نشـــر (ريتشـــارد رورتي) Richard Rorty (1931-2007) (الفلسفة ومرآة الطبيعة) (1979)، وهو الكتاب الجـــدلي الكـــبير الذي أدان الافتراضات الأساسية في الفلســـفة الحديثـــة مـــع الهمـــة، الحيويـــة، والتعلم"[1].

إذا بعد ظهور إسهامات (ريتشارد رورتي) إلى حيّز الوجود – وهـــذا مـــا يكشفه لنا النص السابق –ظهر مـــايُعرف بـــــ (البراجماتيـــة الجديـــدة) (New Pragmatism)، التي يمكن تعريفها بأنها: "التسمية التي تُطلق على تيار فلسفي ظهر بداية الستينيات في الولايات المتحدة مع أفول نجم الفلسفات التي عرفت رواجـــاً واسعاً في الأوساط الفكرية الأميركية قرابة عشرين سنة، وبالخصوص الفلســـفات التحليلية بداية من خمسينيات القرن العشرين إلى غاية الستينيات منه وكذلك مـــا بعد البنيوية"[2]. ويمتلك هذا التوجّه صفتين كانتا ميزتين مهمتين لهـــذا التحـــول البراجماتي، وهما[3]:-

---

(1) D. James Fieser & D. Bradley Dowden, Internet Encyclopedia of Philosophy, From the website: http:www.iep.utm.edu\pragmati\#SH1b.

(2) جديدي، د. محمد، ما بعد الفلسفة مطارحات رورتية، ط1، 2010، الـــدار العربيـــة للعلوم، بيروت، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 19-20.

1- لم تعد الأفكار والخبرة هي ما يحوز اهتمام الفلاسفة البراجماتيين في نهاية القرن العشرين وإنما موضوعات أكثر التصاقاً باللغة(*) وبمنطق تلك اللغة وقضاياها.

2- صار للبراجماتية الجديدة زخم ومكان وسط التيارات الفلسفية، إذ أخذت تفرض رؤيتها التي تحمل الوجاهة والمصداقية.

لقد عُدّ (ديوي) العنصر المميز للفلسفة البراجماتية، بمعنى أن من تمسك بآراء (ديوي)، التي تتمركز حول "(التفاعل) (Interaction) و(التحقيق) (inquiry)"[1]، ولم يسعَ إلى تعديلها يمكن أن نسميه براجماتياً، أما الذي سعى إلى تعديلها أو رفضها يمكن أن نسميه براجماتياً جديداً، فتخبرنا (روث بوتنام) بأن فلسفة (رورتي) تضمنت كلمات مفتاحية رئيسة بعيدة كل البعد عن مفاهيم (ديوي) السابقة، إذ إن الكلمات الرئيسية في فلسفة رورتي مؤخراً هي (المحادثة) (conversation) و(التضامن) (solidarity)، في حين أن (بوتنام) لم يتجاهل التحقيق، على الرغم من أنه لم يُورد استعمال لكلمة التفاعل في كتاباته[2].

أبرز آراء بوتنام في مجالي الرياضيات والمنطق:

أولاً: الجانب الرياضي:

تعيش الرياضيات -وكما أشار العديد من الباحثين- في أوساط مليئة بالتخيل والابداع النظري، الأمر الذي أنتج هنا سؤال طَرَحَ نفسه بإلحاح هو: هل أن هذا البعد التخيلي يفرض علينا بأن نتعامل مع الرياضيات على أساس أنها قبلية أولية فقط، ولا تحمل في داخلها أي مضمون بعدي؟ وهذا ما يجيب عنه بوتنام بالنفي

(*) هذا هو عينه ما عبّر عنه (ريتشارد رورتي) بـ (الانعطاف اللغوي) (The Linguistic Turn)، والذي قال عنه: "أفهم من خلال الفلسفة اللغوية المفهوم الذي بحسبه المشاكل الفلسفية هي مشاكل يمكن حلها إما بإعادة تشكيل اللغة أو بدراسة أفضل للغة التي نستخدمها اليوم". نقلاً عن: ديلورال، جيرار، الفلسفة الأميركية، ص 436.

(1) Shook, John R. & Margolis, Juseph. A Companion to Pragmatism, p. 108.

(2) Ibid: p. 108.

القاطع، إذ يصرّح بالقول: "أنني أؤيد وجهة النظر الابستمولوجية التي ترفض بمعنى من المعاني وجود الحقيقة القبلية (a priori truth)"[1]، وقد عرض بوتنام السبب الكامن وراء ذلك الموقف بقوله: "أنا لا اعتقد بأن هناك شيئاً يوصف بكونه قضية (statement) قبلية -مالم يكن "القبلي" يعني شيئاً ما غير قابل للتعديل داخل إطار نظري خاص- يتميّز بكلٍ من الافتراضات الوضعية، و"فضاء" من البدائل النظرية[2]. فحتى أن الجمل الرياضية التي تمثل افتراضات أو متسلسلات لا تعد قبلية عند بوتنام لأنها تقبل التعديل والتنقيح -كما سنرى-. ولم يكتفِ بوتنام بطرح السبب الذي دعاه إلى اعتناق هذا الرأي وإنما استدل بدليل عملي يتمثل بمناقشة لبعض مفاهيم الهندسة الاقليدية، فافترض سؤالاً عبّر عنه بالجملة (S) وهو: هل يمكن للإنسان ان يعود إلى نفس النقطة التي انطلق منها إذا ما سار في خط مستقيم؟، ويريد بوتنام في محل الاجابة عن هذا السؤال أن يفصل بين صدق هذه الجملة في حال كون المكان اقليدياً وصدقها على أساس أنها صادقة بالضرورة، إذ يرفض بوتنام الاحتمال الأخير رفضاً قاطعاً.

ولكننا إذا سلّمنا مع بوتنام بأنه لا توجد هناك حقائق قبلية بالمعنى التام فيما يتعلق بالرياضيات، فكيف يمكننا فهم الكثير من مضامين هذا العلم؟ فالعلم مثلاً يتكون من فرضيات ومسلمّات وبديهيات، وكما هو معلوم عند أهل الاختصاص بأن صدق مثل تلك الأشياء نابع من وضوحها الذاتي، ومن ثم يستند على الجانب العقلي القبلي وليس البعدي. ولم يترك بوتنام وجهة نظره غامضة إلى هذا الحدّ، فقد صرّح بأن "الرياضيات تعدّ بالطبع أكثر "قبلية" من الفيزياء. إن التفسير الحالي لا يُنكر الاختلاف الواضح بين العلوم... إذ يمكننا، على نحو خاص، التمييز بأن مبادئ الرياضيات قبلية نسبياً"[3]؛ ومعنى كلمة (نسبياً) هنا يتمثّل في أن بوتنام افترض بأن العلوم عبارة عن مجموعة من السياقات وتوجد في كل سياق مجموعة من الحقائق القبلية نسبة لذلك السياق، فقد تكون هناك -مثلاً- حقائق تعدّ قبلية

(1) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method Philosophical Papers, V. 1, (1975), USA: Cambridge University Press.P. VIII.

(2) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, p. 63

(3) Ibid: p. X-XI.

بالنسبة إلى الرياضيات مثل (القيمة المطلقة لعدد حقيقي) (*)، ولكنها في الوقت ذاتها قد لا تعد كذلك بالنسبة لعلم آخر. لذا نجد أن بوتنام يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك سياق لكل السياقات وذلك لأن هذا السياق سيلتصق بمفهوم القبلية المطلقة، وهو ما عارضه بوتنام.

هذا البحث عن القبلية والبعدية يقود الطرح الفلسفي -والبوتنامي تحديداً- إلى مسألة الحقائق التحليلية والتركيبية(*). فقد ساد اعتقاد واسع عند الفلاسفة الباحثين في هذا الشأن بأن الحقائق الرياضية حقائق تحليلية وليست تركيبية، وقد ناقش بوتنام هذا الرأي بقوله: "حتى لو كان الحال يشير إلى أن كل البديهيات التي نستخدمها في الرياضيات "تحليلية"، كما يدعي الفلاسفة، وأن الاستنباط مقصور على ما هو "تحليلي"، فإن هذا سوف لن يتبع بأن تصبح كل حقائق الرياضيات

(*) وهي القيمة المطلقة للعدد الحقيقي x، ويُشار إليها بـ |x| وتُعرّف بأن $|x| = x$ إذا ما كانت $x \geq 0$ و $|x| = -x$ إذا ما كانت $x < 0$.

Previato, Emma (Ed.) (2003), Dictionary of Applied Math for Engineers and Scientists, U. S. CRC press. p. 1.

(*) يعدّ التمييز بين التحليلي والتركيبي (Analytic & Synthetic)من المسائل التي حملتها الحداثة في جنباتها، وقد ظهرت هذه الأحكام -كما يحلو لكانط تسميتها- أو القضايا في طيات الفلسفة الحديثة، إذ يُجمع الباحثون تقريباً على أنها سبقت كانط، على الرغم من أن بعض الشرّاح يعتقدون بأنها تعود إلى كانط، وذلك لأن كانط أشار صراحة بوجودها عند كلٍ من لوك وهيوم، ولكنه صرّح بأنهما لم يُدركا أهمية التمييز بين هذه القضايا (أنظر: زيدان، محمود، كنط وفلسفته النظرية، ط3، 1979، دار المعارف، مصر، ص 63)؛ مضافاً إلى أننا نجد مؤرخ الفلسفة الغربية (برتراند رسل) يعتقد بأن طرح كانط أتى من أجل التمييز بين أمرين مختلطين عند ليبنتز وهما القضايا التحليلية والقضايا التركيبية (أنظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، 1979، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 318). ولكن ينبغي القول أن الفضل في التمييز بينهما يعود إلى كانط، إذ قال بأننا نفكر بين الأحكام بعلاقة حامل ومحمول، وتكون هذه العلاقة على نحوين: إما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً في المفهوم (أ)، أو أن يكون (ب) خارجاً عن المفهوم (أ) خروجاً تاماً، أما الأول فهو تحليلي وأما الآخر فهو تركيبي أو تأليفي (أنظر: كنط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت. ص 49). ويبني كانط العلاقة هنا على أساس منطقي يجمع بين الاقتران والهوية في وقت واحد.

تحليلية. وفي الواقع، إذا مثّلت الجمل التحليلية كل المتتاليات لقائمة محدودة من مسلّمات المعنى (في معنى منطق الدرجة الأولى "نتائج")، فإن متتالية النظرية تشير فقط إلى أنه يجب أن يكون هناك حقائق تركيبية في الرياضيات"[1]، فالتركيب عنصر ضروري في الرياضيات -على حد قول بوتنام- وذلك لأن الرياضيات عندما تبدأ من مسلّمات فإنها ستشتق من تلك المسلّمات نتائج، فحتى لو سلّمنا بأن تلك المسلمات تحليلية فلا ضير أن تكون النتائج تركيبية. وقد لاحظ بوتنام وجود عنصر تركيبي معين في ما أسماه بـ (الرياضيات الاندماجية) (combinatorial mathematics)[2][*].

إن الجدلية بين التحليلي والتركيبي هي ما قاد بوتنام إلى الانتصار للجانب التجريبي -أو لا أقل وجوده- في الرياضيات على الجانب التحليلي منها، على الرغم من أن بوتنام يقترح تمييزاً بين التركيب والتجريب[3].

كما نرى أيضاً بأن لبوتنام وقفة مهمة مع موضوع خصائص الرياضيات، ففي الوقت الذي يؤكّد فيه بأن هناك عدّة مفاهيم مهمة تتصل بالرياضيات، منها: الاحتمال، الاستحالة، والضرورة[4]، نراه يؤكّد على أن الرياضيات -وعلى الرغم من ضرورتها هي قابلة للتعديل والتنقيح (revisability)، لذا يقول: "سوف لن يضل أحد من خلال المجادلة بأن "الضرورة الرياضية" و"الإعفاء من التعديل" هما تعبيران مترادفان"[5]. فالرياضيات -على هذا الاساس- يمكن أن تكون خاطئة وذلك -كما يسوّغ بوتنام- لأنها يمكن أن تسمح بمحاولة وضع بدائل في الميدان،

---

(1) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, p. 63.

(2) Putnam, Hilary, Words and Life, Ed.: James Conant, (1995), USA: Harvard University Press. p. 501.

(*) الرياضيات الاندماجية (combinatorial mathematics) هو ذلك الفرع الذي يُختزل عبر العديد من التقسيمات الفرعية للرياضيات، وهذا ما يجعل التعريف الأساسي له صعباً. إلا أنه -وبالمعنى الواسع- يتعلق بدراسة ترتيب العناصر في مجموعات. وتعد العناصر في الغالب محدودة في عدد، أما الترتيب فهو مقيد بشروط حدّية معينة مُفترضة عن طريق مشكلة معينة في مختبر البحث والتدقيق.

(3) Putnam, Hilary, Words and Life. p. 251

(4) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, p. 8.

(5) Ibid: p. 8.

وهذه البدائل تتم عن طريق تنقيح البراهين أو اكتشاف عدم وضوح البـــديهيات؛ لذا فإن "إعادة وجهات النظر في بديهيات علم الحساب(*) تحت ظروف معينة، أو حتى حساب التفاضل والتكامل القضوي هو قابل للتصور بمعنى تام"(1). مضافاً إلى ميزة أخرى لافتة للنظر يشير إليها بوتنام، وقد استعارها من فتجنشتين -وتحديـــداً من مفهوم اتباع القاعدة (Following a Rule)(**) لفتجنشتين-، وذلك عنـــدما يتساءل الأخير كيف يمكننا فهم قاعدة إضافة اثنين إلى اثنين إذا كان الناتج مساوياً لأربعة؟ وتتمثل هذه الميزة -كما أسلفنا- في أن عملية الوصـــول إلى النتـــائج في البحث الرياضي تمثّل لغزاً، وقد قال بوتنام عن هذا اللغز: "إن الأحجية في فلســـفة الرياضيات هي ليست قدرتنا على استعمال وتعلّم وفهم واكتساب مفاهيم نظرية العدد، على سبيل المثال،... وإنما يجب ان نكون قادرين على فعل هذا"(2). وهـــذا يعني أنه ليست النقطة الرئيسية في الرياضيات تتمثل في قدرتنا على إضافة الاثـــنين إلى الاثنين حتى تساوي أربعة، وإنما في امتلاكنا القدرة على إضافة اثنين إلى اثـــنين

(*) Gossett, Eric, Discrete Mathematics with Proof, (2009), USA: John Wiley & Sons. p. 418.

(1) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, p. 43.

(**) اتباع قاعدة (Following a Rule)

يعد مفهوم (اتباع قاعدة) من المفاهيم المعقّدة في فلسفة فتجنشتين، لدرجة تصل إلى أن لونج (Roderick T. Long) اتهم موقف فتجنشتين حـــول هـــذا المفهـــوم في بحثـــه فتجنشتين اتباع-قاعدة (Wittgenstein on rule-following) بأنه عبارة عن مفارقة، وانه يقود إلى الشك بصورة تجعله أكثر تقلباً وتهديداً لنا من الموقف الديكارتي. (See: Jolley, Kelly Dean (Ed.), Wittgenstein Key concepts, (2010), UK: Acumen. Pages: 81-82.). ومعناه هو أنه عبارة عن مفهوم يشرع بتقديم مشكلتين غير مرتبطتين. الاولى ترتبط بفهمنا للقواعد، والأخرى بمعيارية القواعد. فالقواعد هي عبارة عن معايير للتصحيح وليست للوصف، وأن التعبير عن القاعدة مختلف عنها، ولذا فهي لا تشبه الاوامر والانظمة، فاتباع القاعدة هو انجاز فعلي وليس اعتقاد بضـــرورة اتباعها. وقد اعتقد فتجنشتين بأن القواعد التي يجب اتباعها في البداية هي قواعد اللغة، ثم عدَل عن هذا الموقف في منتصف الثلاثينات.

See: Glock, Hans-Johann, A Wittgenstein Dictionary, (1996), USA: Blackwell, p. 324.

(2) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, p. 364.

من أجل ان تساوي أربعة. ويمكنني القول بأن هذه تعد من الميزات التي أشّر بوتنام وجودها في الرياضيات -على الرغم من أنه لم يصرّح بأنها كذلك-.

لقد ناقش بوتنام أيضاً العلاقة بين المنطق والرياضيات، وقد أشار إلى هذه النقاط في بحثه المسمى (أطروحة أن الرياضيات هي المنطق) (The thesis that mathematics is logic)، وقد تركّزت هذه النقاط في مناقشة بوتنام لمشكلة التطبيق في القضايا الرياضية، التي يعتقد بوتنام بأنها نقطة القوة الأبرز في منطقية رسل، إذ سعى بوتنام هنا، ومن خلال استعماله مثالين من المنطق والحساب(*)، إلى إثبات ميزتين لكل من المنطق والرياضيات هما:-

1- إن كلاً من المنطق والرياضيات يحمل في طياته خاصية تجريبية، لأننا إذا وضعنا إبدالات تجريبية بدلاً من الرموز في المثالين فستكون النتائج صحيحة.

2- إن اشتراك كُلٍّ من المنطق والرياضيات بالميزة السابقة يجعل من الرياضيات والمنطق متقاربين إلى درجة كبيرة.

إذ يسوّغ بوتنام الميزة الثانية الآنفة الذكر بقوله: "إن المبادئ التي تم تبنيها حول القبلية التركيبية (وبعبارة أخرى "خمسة زائد سبعة يساوي اثني عشر") تحوّلت لتكون قابلة للتعبير عنها برموز من التي أقرّ كانط بها لتكون منطقاً على

(*) أما المثال الأول فهو بالشكل الأول للقياس -إذا كان كل A هي B وكل B هي C فإن كل A هي C-، وأما المثال الحسابي فهو يوجد هناك تفاحتان على المكتب

يوجد هناك تفاحتان على المنضدة

التفاح الذي على المكتب وعلى المنضدة هو كل التفاح في هذه الغرفة

لا يوجد تفاحة على المكتب وعلى المنضدة في الوقت ذاته

اثنين زائد اثنين يساوي اربعة

(لذلك) هناك أربع تفاحات في هذه الغرفة

ويحول هذا الاستدلال الحسابي إلى صيغة منطقية وهي:

لكل A, B, C, إذا كانت C هي اتحاد الـ A مع الـ B وان A وB منفصلان وأن A تمتلك عنصرين وB تمتلك عنصرين فإن C تمتلك اربعة عناصر.

R. Schoenman (ed.), Bertrand Russell Philosopher of the Century, (1967), London: Allen &Unwin. p. 287-288

الأرجح. وبالطبع، لم يبين المنطقيون بأن كل الرياضيات-وليس فقط كل نظرية العدد- يمكن التعبير عنها عن طريق امكانيات صيغ الدرجة الأولى بالطريقة التي يُعبّر بها عن "اثنان زائد اثنان يساوي أربع""[1].

ثانياً: الجانب المنطقي

لقد شكل النقاش حول التجديد والتحديث للمنطق وظاهرة الفرز بين مرحلتين من مراحل المنطق إحداهما الكلاسيكية والأخرى الحديثة، صورة واسعة في الاوراق المنطقية المعاصرة، فقد اعتقد تِم ماودن (Tim Maudin) -على سبيل المثال- بأن الفرق بين المنطقين يمكن أن يتمظهر بشكل أو بآخر من خلال عملية وصل القضايا مع قضايا من شكل آخر والتي تمنح الشرعية للاستدلالات المختلفة بظروف متعددة، أو قد يكون هناك ميزات أخرى للحمل إلى جانب الصدق الذي قد يكون محل اهتمام من قبل أحد ما، وفي تلك الحالات، قد تكون هناك تراكيب تبدو مثل المنطق الكلاسيكي ولكنها لا تمثل ذلك النوع من المنطق؛ فالاختلاف بينهما يبدو -كما اعتقد تِم- كالاختلاف بين الاهتمام بالصياغة المنطقية (theoremhood) -اي الصياغة النظرية المجردة عن البحث عن الصدق أو المقارنة مع الواقع- والاهتمام بالصدق[2].

وتجدر الاشارة هنا إلى أن بوتنام وضع مجموعة من الاعمال والبحوث المهمة في مجال المنطق، وقد افرد كتاباً للمنطق حمل عنوان (فلسفة المنطق)، والذي على الرغم من قلّة عدد صفحاته كان كتابا راسماً لطريقة بوتنام في التعامل مع قضايا المنطق، وقد أثار -في الوقت ذاته- إعجاب الباحثين في هذا الشأن حتى عدّ ليسل ستيفنسون (Leslie Stevenson) آراء بوتنام في كتابه فلسفة المنطق عبارة عن مناقشة رشيقة وتستحق أن تجعل من بوتنام نموذجاً بالنسبة إلى الباحثين[3]. ولم تكَد تخلو كتب بوتنام المتنوعة والواسعة من آراء متعددة في فلسفة المنطق إلا أنها -

---

(1) Ibid. p. 289.

(2) Ben-Menahem, Yamima (ed.), Hilary Putnam, (2005), UK: Cambridge University Press, p. 160.

(3) The Philosophical Quarterly, Vol. 23, No. 93 (Oct., 1973), p. 367.

وكما أظن- تدخل في إطار الدعوة إلى ضرورة تجديد المنطق وإخراجه من إطاره الكلاسيكي الأرسطي.

فالمنطق عند بوتنام علم يتسّم بالحيوية والمقبولية بالنسبة إلى نتائجه، لذا فإن هذه الحيوية تستلزم التغيير، ولكن "التغييرات المنطقية لا تعني أننا نقبل التغييرات غير المتوافقة في العصور المختلفة، ولكن تعني أن الاسلوب والمنهج الذي نوظفه في موضعة المبادئ المنطقية تنوع بشكل كبير. وتعني أيضاً أن الحيّوية التي يتميز بها المنطق صارت أوسع وأوسع"[1].

لقد قيّم بوتنام المنطق على أساس كونه علماً محاطاً بقيود الأصناف (sorts) وهذا ناتج عن تحجّر المنطق الارسطي عِبر العصور الوسطى المتأخرة[2]. واعتقد بوتنام أيضاً بأن هذا التحجر قد اصابه التجديد والتغيّر ولا سيما في المرحلة التي صاحبت ظهور عالم الرياضيات بوول (Boole)[*]. وقد لاحظ بوتنام أيضاً بأن المقدمات المنطقية تعدّ سبباً في تراجع المنطق وذلك "لأن كل المقدمات تمتلك (حدّين)، أو صنف أسماء، فيها: وهذا ناتج عن أن المقدمات في الأشكال المقولية (categorical) - بمعنى أشكال القياس الأربعة- القديمة هي التي كانت تؤخذ بعين الاعتبار فقط"[3]، لذا

---

(1) Putnam, Hilary, Philosophy of Logic, (1971), London: Georg Allen & Unwin LTD. p. 4.

(2) Putnam, Hilary, Realism with a Human Face, Ed.: James Conant, (1990), USA: Harvard University Press, p. 254.

(*) جورج بوول (George Boole) (1815-1864) وهو عالم الرياضيات الإيرلندي الذي اشتهر بعلم الجبر الذي اختص به، وكذلك علم المنطق، ومتعددة الحدود (polynomial). ومما تجدر الاشارة إليه أن الجبر البولياني خلق عنصر ربط بين أحلام ارسطو وجوتفريد لايبنتز حول اكتشاف قواعدد للفكر الإنساني هذا من جهة وأفكار فريجة ورسل حول الأسس الواسعة للتفكير الرياضي من جهة أخرى. لقد كان إسهام بوول حول المنطق البديهي أو الرياضي. ذلك أنه استخدم رموز لتمثيل العمليات المنطقية، وطوّر وسائل تبدو مشابهة إلى حدّ واسع للاجراءات الجبرية، مما فتح الباب أما الدراسة المجردة الخالصة للمنطق الرياضي.

Stankus, Tony, Biographies of Scientists for Sci-tech Libraries: Adding Faces to the Facts, (1991), USA: The Haworth Press, p. 15.

(3) Putnam, Hilary, Realism with a Human Face, p. 254.

أرجع بوتنام الفضل إلى بوول وذلك لإدخاله "مجموعة الرموز الرياضية (notation) (كما فعل لاينتز في وقت سابق) إذ تمكنت الاستدلالات من دراسة ما يتضمن أي عدد من الحدود والمقدمات والنتائج التي تتضمن العديد من (أو)، (و)، و(النفي) (أو صنف الاتحادات، صنف التداخلات، والمتممات -فقد قدّم بوول جميع التفسيرات) كما يرجو الباحث"[1].

وفيما يرتبط بقيم المنطق نجد أن بوتنام آمن -كأستاذه رايشنباخ (Reichenbach)- بأن هناك منطقاً ثلاثي القيم، وليس ثنائي القيم كما هو مألوف، وأعني بدلاً من أن تكون القضايا المنطقية صادقة (T) أو كاذبة (F) أضاف لها بوتنام قيمة ثالثة وهي الوسط (M) (Middle)، ووضع قواعد منطقية جديدة دعا إلى تبنيها وهي بحسب الآتي[2]:-

أ- إذا كان هناك عنصر في علاقة الفصل (disjunction) صادق (T)، فإن الفصل صادق؛ وإذا كان كِلا العنصرين كاذباً، فإن الفصل كاذب (F)؛ أما إذا كانت هناك حالات أخرى (كِلا العنصرين وسطاً، أو أحدهما وسط والآخر كاذب) فإن الفصل هو وسط (M).

ب- إذا كان عنصر في علاقة الاقتران (conjunction) كاذب (F)، فإن الاقتران كاذب؛ وإذا كان كِلا العنصرين صادقاً فإن الاقتران صادق (T)؛ وفي بعض الحالات الاخرى (كِلا العنصرين وسط، أو أحدهما وسط والآخر صادق) يكون الاقتران وسطاً (M).

ج- يمتلك الشَرطي (conditional) ذات المقدّم (antecedent) الصادق نفس القيمة الحقيقية بوصفها نتيجته؛ أما النتيجة الكاذبة فتمتلك نفس القيمة الحقيقية كون مقدّمها كاذباً؛ في حين أن النتيجة الكاذبة أو المقدّم الكاذب صادق؛ والأخرى التي يكون كِلا عنصريها وسطاً تكون صادقة.

د- إن نفي الجملة الصادقة هو الكذب؛ ونفي الجملة الكاذبة هو الصدق، في حين أن نفي الوسط وسط.

---

(1) Ibid, p. 254.

(2) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, p. 166.

لقد اعتقد بوتنام بأن الجمل التي يدعوها وسطاً "هي الجمل التي لم أقبلها أو أرفضها في الوقت الحالي. وعلى أية حال لايعني الوسط إما التحقق أو التكذيب في الوقت الحالي. إذ إن "التحقق والتكذيب محمولان ابستميان (epistemic predicates)، يتعلقان بالدليل/البيّنة (evidence) في وقت ما، في حين أن الوسط لا يتعلق بالدليل فهو مماثل للصدق والكذب"[(1)].

لقد دافع بوتنام في بداية اهتمامه الفلسفي عن وجود منطق الكوانتم من خلال الخصائص التي تتصف بها ميكانيكا الكوانتم، وذلك لأن تلك الخصائص لا يمكن أن تُفسَّر على ضوء المنطق الكلاسيكي، وهاتان الخاصيتان هما[(2)]:-

أولا: خاصية التتام (complementarity): وهي ما عبّر عنه بوتنام بالمعادلة الفيزيائية الآتية:

لتكن S نظام يتألف من ألكترون واحد بموضع محدد وليكن r (وبمعنى أكثر دقة تعد r متجه وليس عدداً حقيقياً، ولكننا قد نأخذ بنظر الاعتبار العالم ذو البعد الواحد). إن المكان الجزئي لـ H(S) والمتمثّل بالجملة (إن موضع S هو r) هو مكان جزئي ذو بعد واحد Vr. لتكن V'r ممثلّة للجملة (زخم S هو r') حيث أن r' هي أي عدد حقيقي. وبالتالي فإن تقاطع Vr∩ V'r ينتج بعداً صفرياً، وبالتالي ستنتج الجملة الآتي:

لكل r, r' الجملة: (الالكترون يمتلك الموضع r. الالكترون يمتلك الزخم r') هي جملة كاذبة منطقياً.

أو (في اللغة العادية) إن الالكترون لا يمكن أن يمتلك نفس الموضع ونفس الزخم في الوقت ذاته.

وهذا ما جعل بوتنام يعتقد بأن هذا النوع من التعارض يشابه كل التعارضات (incompatibilities) المنطقية في منطق الكوانتم.

ثانياً: وهي الخاصية التي استخلصها من تجربة الشقين الطوليين الشهيرة. والتي يشرحها بوتنام بالآتي:-

---

(1) Ibid, p. 167.
(2) Ibid, p. 180-181.

لتكن A1 الجملة (يمر الفوتون من خلال الشق 1) ولتكن A2 الجملة (يمر الفوتون من خلال الشق 2). ليكن احتمال أن يضرب الفوتون المنطقة الحساسة R على الصفيحة شديدة الحساسية مع افتراض A1 هو P(A1,R) وليكن مع افتراض A2P(A2,R). ويمكن أن يعد هاذين الاحتمالين احتمالاً واحداً من ناحية ميكانيكا الكوانتم الكوانتم أو الميكانيكا الكلاسيكية (فهما متشابهان طالما أن شقاً واحداً مفتوح)، ولكن ما يراد حسابه هو افتراض غلق واحدة وفتح الأخرى.

حالياً، على الأغلب يُقال بأنه إذا كان كِلا الشقين مفتوحاً فإحتمال أن الجزيء يضرب R ينبغي أن يكون $\frac{1}{2}P(A_1, R) + \frac{1}{2}P(A_2, R)$.

وبدايةً، إحتمال أن يكون الفوتون قد ضرب الشق A1 = احتمال أن يكون ذلك الفوتون قد ضرب A2. ويمكن أن يُختبر هذا تجريبياً... إننا نعدّ فقط التجارب التي يخرج الفوتون فيها من خلال الحاجز، وبالتالي التي تكون علاقة الفصل التالية فيها $A_1 V A_2$ صادقة. فسيكون لدينا:

(P(A1 V A2, R) = P[(A1 V A2).R]/P(A1 V A2

(P(A1.R V A2.R)/P(A1 V A2 =

(P(A1.R)/P(A1 V A2) + P(A2.R)/P(A1 V A2 =

تعني P[(A1 V A2).R] هنا احتمال (A1 V A2).R ومثلها أيضاً P(A1 V A2) إلى آخره.

وبما أن P(A1) = P(A2)

ولدينا P(A1 V A2) = 2P(A1) = 2P(A2)

فستكون النتيجة P(A1.R)/P(A1 V A2) = P(A1.R)/2P(A1) = 1/2 (P(A1.R

وبشكل مماثل تماماً P(A2.R)/P(A1 V A2) = P(A2.R)/2P(A2) = 1/2 (P(A2.R

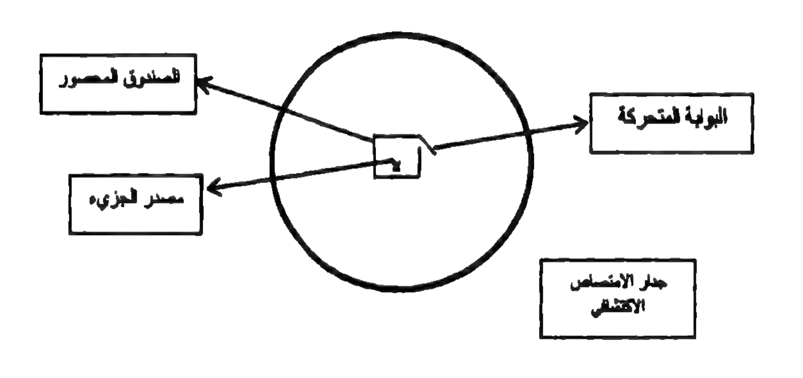
ومن خلال إبدال هاتين التجربتين بالمعادلتين أعلاه سينتج:

.(P(A1 V A2, R) = 1/2 P(A1.R) + 1/2 P(A2.R

إن النقطة المهمة التي يجب التوقف عندها في هذا الاشتقاق كانت - كما أشار بوتنام-توسعة A1. R V A2. R إلى (A1 V A2). R. إذ تعد هذه التوسعة كاذبة في منطق الكوانتم. وبالتالي فإن كل الاشتقاق أعلاه يعدّ كاذباً.

وهذه الفقرة الأخيرة تشير إلى هذا الاستثناء، أي أن نقطة الفرق بين المنطق الكلاسيكي ومنطق الكوانتم تتمثل في أن الكلاسيكي منهما يقبل (القوانين التوزيعية)(*)، ولكن تلك القوانين تعد متناقضة في منطق الكوانتم-كما شرحنا مثال حركة الفوتون-.

ولكن بوتنام تخلّى بالنهاية عن منطق الكوانتم(1)، بداعي فشل هذه الطريقة. ويعتقد ريدهيد بأن المشكلة تكمن في تفسير معرفة القيم بشكل متزامن، تلك الفكرة التي عارضها بوتنام سابقاً ولكن تراجع عن نقدها فيما بعد. فقد وضع ريدهيد النظرية العلمية التي يمثلها الشكل الآتي(2):



(*) القوانين التوزيعية distributive laws

تسمى الدالتين f وg دالتين توزيعيتين إذا كان ما يأتي يصدق على أي a, b, and c.

f(a, g(b, c)) = g (f(a, b), f(a, c))

g(a, f(b, c)) = f(g(a,b), g(a, c))

إن أي زوج من الدوال يلائم الصيغة المشار إليها أعلاه يُدعى بالقوانين التوزيعية.

Cook. R. T., Dictionary of Philosophical Logic, p. 98

(1) Conant, James & Zeglen, Urszula M.(eds.), Hilary Putnam Pragmatism and realism, p. 209-210.

(2) Clark, Peter & Hale, Bob (ed.), Reading Putnam, p. 171.

إذ يعبر الشكل السابق عن مناقشة تتمثل فيما لو خـــرج الجـــزيء x مـــن الصندوق فهل يمكننا معرفة خروجه وفي الوقت ذاته معرفة المكان الذي يستقر فيه، فعلى الرغم من أنهما نتيجتان غير متوافقتين يشير بوتنام إلى أن الادعاء بأن معرفـــة الجزيء هي معرفة تشير ضمنا إلى أن الجزيء خرج من الصـــندوق P_k^{out} وهـــذه المعرفة تستلزم معرفة أخرى غير متوافقة معها وهي أن الجزيء استقر في الموضـــع Δ_k وهذا يعني معرفة القيمة <P| ψ out |P>.

فلسفة العقل والوظيفية في فلسفه بوتنام:

لقد أسهم بوتنام بتصورات مهمة في فلسفة العقل، ذلك الفـــرع الفلســـفي القديم الجديد الذي ظهر كأبحاث متناثرة منذ افلاطون وارسطو وتوماس الاكويني، وبرز كفرع فلسفي مهم في الفلسفتين الحديثة والمعاصرة، وكـــان ذلـــك نتيجـــة للاكتشافات العلمية في السلوك، وعلم وظـــائف الاعصـــاب، وعلـــم الـــنفس الادراكي، وبروز الذكاء الصناعي أيضاً. ذلك الفـــرع الـــذي يعتقـــد بـــورود (Burwood) وزملاؤه بأن ولادته كانت في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، ولا سيّما مع ديكارت، وذلك لأنهم اعتقدوا بأن فلسفة العقل ما بعد ديكـــارت اهتمت بالبحث عن المشكلة المركزية فيها والتي تمثلت بمشكلة العقل/الجسم، تلك المشكلة التي حاولت أن توضح العلاقة بين المعنى، العقلانية، والخبرة الادراكية من جهة والعالم المادي من جهة أخرى، والتي اعتقد بورود بأن ديكارت ومعاصـــريه كان لهم الفضل كليّا في طرحها لساحة النقاش[1]. وقـــد أوجـــز كِـــم (Kim) مشكلات ذلك الفرع الفلسفي بثلاثِ مشكلات[2]:-

1- مشكلة توضيح مفهوم (الكائن الذي يمتلك عقلا أو عاقليةً (mentality))، والتي تضم السؤال الرئيسي المتمثل بالآتي: ما هي الشروط الـــتي ينبغـــي توافرها من أجل أن ننسب أنفسنا إلى العاقلية أو العقل؟

---

(1) Burwood, Stephen & Gilbert, Paul & Lennon Kathleen, Philosophy of Mind, (1998) UK: UCL Press, p. 1.

(2) Kim, Jaegwon, Philosophy of Mind, (1998) USA: Westview Press, p. 7.

2- أما المشكلة الثانية فترتبط بالخصائص العقلية المحددة أو أنواع الحـالات العقلية والحوادث وعلاقاتها بعضها مع البعض الآخر.

3- أما الثالثة فترتبط بالعلاقة بين الخصائص الفيزيائية والعقلية. وهي مـا تُدعى عموماً بمشكلة العقل-الجسم.

ومما تجدر الاشارة إليه في هذا المجال هو أن هناك نقطة رئيسـية في فلسـفة بوتنام تتمثل في آرائه حول الوظيفية (Functionalism)[*]. فقد مثّلت الوظيفيـة بعداً مهماً في فلسفة بوتنام وذلك لأنها استطاعت أن تجيب عن الكثير من الاسئلة الموجودة في عقله، -التي ارتبطت بالعلاقة بين العقل والجسم.

لم يكن إيمان بوتنام بالوظيفية نابعاً من صميم الفلسفة وإنما -كمـا صـرّح بوتنام- يعد نابعاً من اهتماماته المبكرة بالكومبيوتر، على أساس أن هذه الآلة تمثل النموذج المناسب للعقل، وهذا ما دعـاه بوتنـام (وجهـة النظـر الحاسـوبية (computational) للعقل) أو (الوظيفية))[1]، وقد كان لوجهة نظر بوتنام تلـك غاية تمثلت بالآتي: "لقد كانت وجهة النظر الحاسوبية ردة فعل ضـد فكـرة أن

(*) تعد الوظيفية مبحثاً مهماً في فلسفة العقل يسعى إلى تفسير العلاقة بين الحالات العقلية، كالسلوك والمثيرات، والاستجابات من جهة والحوادث الواقعية من جهة أخرى. وطبقاً للوظيفية فإن الميزة المعرّفة والأساسية لأي نوع من أنواع الحالات العقلية هي مجموعـة العلاقات العلّية التي تُحمل على (1) التأثيرات البيئية على الجسم، (2) الأنواع الأخرى من الحالات العقلية، و(3) السلوك الجسدي.

Churchland, Paul M. Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, (1999), USA, MIT, p. 34.

وبما أن الفلاسفة عالجوا موضوع الوظيفية تبعاً للمدرسة الفلسفية التي ينتمون إليها، فقد وضعت الدراسات ثلاثة مصادر مختلفة للوظيفية هي: أولا: بوتنام وفودر: وهما مـن درس الحالات العقلية في حدود النظرية الحسابية للعقل، ثانياً: تحليلات الموضوع المحايد لسمارت (Smart) والتي قادت ارمسـترونج (Armstrong) ولـويس (Lewis) إلى التحليل الوظيفي للمفاهيم العقلية. ثالثاً: فكرة فتجنشتين عن المعنى، كونها استخدمت من أجل الاشارة إلى أن الوظيفية توصف بأنها نظرية المعنى.

Guttenplan, Samuel, (ed.) A Companion to the Philosophy of Mind, (1994) USA: Basil Blackwell, p. 323.

(1) Putnam, Hilary, Representation and Reality, (1988), UK: MIT Press, p. XI.

مادتنا (matter) هي أكثر أهمية من وظيفتنا (function)، إي إن سؤالنا عن الما هو (what) أكثر أهمية من سؤالنا عن الكيف هو (how). وإن الوظيفية التي كنت اؤمن بها ألحت بإصرار، مبدئيا، على أن الآلة، الوجود الإنساني، المخلوق بكيمياء السلكون، والروح المحررة من الجسم يمكن أن تعمل جميعها بنفس الطريقة عندما توصف بمستوى مناسب من التجريد، وأن من الخطأ الظن بأن ماهية عقولنا هي أجزاؤنا الصلبة (hardware)"[1]. وهذا يعني أن بوتنام سعى دائماً إلى الهروب من المادية وقد رفض أن تُنسَب آراؤه إليها على الرغم من أنه يصرّح بأن بعض وجهات نظر الفيلسوف المادي صحيحة.

لقد حاول بوتنام نمذجة الكمبيوتر (بآلة تورنج) على اساس أن هذه الآلة تمثل عمل العقل تمثيلاً صحيحاً، وتشير هذه المحاولة إلى وجود عنصر ربط بين تحليلاته هنا وتوظيفه لآلة تورنج في فلسفة الرياضيات -كما أسلفنا-، ذلك التوظيف الذي وضعه بوتنام من أجل الاشارة إلى أن اقرارات الآلة تعدّ خارج النموذج في البحث الرياضي، وقد كان توظيفه لآلة تورنج هناك من أجل السعي إلى إثبات إمكان مناقشة بعض الجمل الرياضية تجريبياً[2].

لقد تبنى بوتنام الوظيفية وقاده هذا التبني إلى جعلها مذهباً مفسّرا لمختلف المشكلات التي تواجهه في فلسفة العقل. الأمر الذي دعا بوتنام إلى تحديد معالم الوظيفية عنده بقوله: "طبقاً لنموذج الوظيفية، فإن الحالات السيكولوجية (مثل: الاعتقاد بأن P، الرغبة بأن P، النظر فيما إذا كان P... الخ) هي ببساطة، (حالات حسابية) للدماغ. وإن الطريق المناسبة لعمل الدماغ تتمثل بوصفه كمبيوتراً رقمياً. ويتم وصف سيكولوجيتنا على أساس برنامج هذا الكمبيوتر (تعيّنه الوظيفي). واقترحت أساساً، طبقاً لهذه النسخة من الوظيفية، أن الحالات العقلية يمكن أن تتماثل مع حدود حالات آلة تورنج وتحميلات الذاكرة (الشريط الورقي لآلة تورنج)"[3].

---

(1) Ibid: XII.

(2) Putnam, Hilary (1975) Mathematics, Matter and Method, p. 71 and others.

(3) Putnam, Hilary, Representation and Reality, p. 73.

وقد وجد بوتنام -عند دراسته لآلة تورنج- أن تلك الآلة تمتلك شقين: أحدهما البنية التركيبية الهندسية، أما الآخر فهو الجدول المنطقي لها، وهذا ما دعاه إلى الاعتقاد بأن هذين الشقين يمكن أن يوجدا لدى الإنسان أيضاً فهناك وصف فيزيائي متكامل للسلوك الإنساني أخذه بوتنام من فيزيائية أوبنهايم وليس من فيزيائية كارناب، وهناك حالات عقلية إنسانية. الأمر الذي قاده إلى تعميق القناعة بوجود مماثلة بين آلة تورنج والإنسان قال عنها: "إن التماثل الذي تم تقديمه بين الحالات المنطقية لآلة تورنج والحالات العقلية للوجود الإنساني، من جهة، والحالات البنائية لآلة تورنج والحالات الفيزيائية للوجود الإنساني من جهة اخرى، هي واحدة من الحالات التي أجدها مثيرة للايحاء جداً"[1]؛ ولكن وعلى الرغم من اهتمامه بالمماثلة، يضع بوتنام ميّزات يقول عنها بأنها تضع تمييزاً بين الحالات العقلية والمنطقية من جهة والحالات الفيزيائية والبنائية من جهة أخرى، وهي[2]:

1- إن التنظيم الوظيفي (حل المشكلة، التفكير) للوجود الإنساني أو للماكنة يمكن أن يوصف بحدود نتائج الحالات العقلية أو المنطقية نسبة لـ (واشتراكاً مع التعبيرات اللفظية)، من دون الاشارة إلى طبيعة التعيّن الفيزيائي لتلك الحالات.

2- تبدو الحالات متصلة بشكل وثيق مع التعبير اللفظي.

3- في حالة التفكير العقلاني (أو الحسابي) فإن البرنامج الذي يحدد أي من الحالات تتبع الحالات الأخرى، هو مفتوح للنقد العقلاني.

إلاّ أن بوتنام -وكعادته- لم يسِر مع الوظيفية إلى النهاية، وإنما تخلّى عنها في منتصف الطريق، وسعى إلى تنقيح العديد من المسائل الخاصة بها وذلك لأنها -وكما يعتقد بوتنام- لا تعمل على صورتها الحالية. وقد صنّف لانس (Lance) الانتقادات التي وُجّهت إلى الوظيفية على وفق الأصناف الثلاثة الآتية:

"1- النقد الظاهراتي: فالوظيفية لا يمكن أن تُعدّ تقريراً كافياً للخصائص الكيفية أو (الأحاسيس الخالصة) مثل تجربة الألم، أو الاحساس باللون الاحمر،

(1) Putnam, Hilary, Mind, Language and Reality, p. 372.

(2) Ibid: p. 373.

2- النقد السيمانطيقي، فالوظيفية لا يمكن أن تقدّم حساباً اختزالياً للقصدية الناتجة عن ميزّات معينة للمعنى (ولا سيما المعنى الشمولي والبرّانية (externalism) السيمانطيقية، (3) النقد التعيّني: ذلك أن الوظيفية نظرية تحررية بقدر العديد من الأنظمة التي يمكن أن يُقال عنها بأنها تنظيمات وظيفية متحققة، ولا تمتلك إلى الآن أي نوع من العاقلية (mentality)[1].

الواقعية وتحليلها في فلسفة بوتنام:

لا يخفى على الباحثين صعوبة ما تناوله بوتنام من مضامين مرتبطة بالواقعية (Realism)[*]، وذلك لأنه سعى دائماً إلى تعديل وتنقيح آرائه فينقدها تارة ويتبناها أخرى، حتى أنه أطلق على المدة بين 1976-1989 في دراساته واهتماماته اسم (المدة الانتقالية)[2]. وان من يركّز على آراء بوتنام في تلك المدة يجد أن أغلبها مرتكزاً في دائرة الواقعية، فهناك تحولات كبيرة في آراء بوتنام حول الواقعية لكنها

(1) Hickey, Lance p. Hilary Putnam, (2009) USA: Continuum, p. 107-108.

(*) يغطي مفهوم الواقعية أنواعاً متعددة تبعاً لأنواع الأشياء، لذا تعد الواقعية فكرةً محلية بدلاً من كونها عالمية، فيمكن للإنسان أن يكون واقعياً حول الماضي -مثلاً- ولكنه ليس كذلك حول المستقبل، واقعياً حول ما هو غير مُلاحظ، ولكنه ليس واقعياً حول ما هو غير قابل للملاحظة، وتبعاً لذلك جرى التركيز في توضيح الواقعية على العناصر التي تتشكل منها، الأمر الذي جعل (لي) (Lee) يوجزها في عنصرين رئيسين وهما:
1- العنصر الميتافيزيقي: وهو مجموعة من الأشياء أو مجموعة من حالات الأشياء الموجودة، التي لا تعتمد علينا بأي حال من الأحوال. ولا تخضع تلك الكائنات إلى تأثير الوقائع التي نمارسها، نفكر بها، أو نصرّح بها.
2- العنصر الابستمولوجي: وهو ما يعرّف الصدق بوصفه تناظراً بين الأفكار، الاعتقادات، الكلمات، القضايا، الجمل، أو اللغات من ناحية، والأشياء، الموضوعات، حالات الأشياء، التشكّلات، الواقع، أو الخبرة من ناحية أخرى؛ وهذا التناظر بين شيء ما ينتسب إلى جانب العقل أو اللغة، وشيء آخر ينتسب إلى العالم.
Braver, Lee, A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism, (ed.) David Kolb & John McCumber, (2007) USA: Northwestern University Press, p. 15.

(2) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, p. 53.

لم تصل به إلى الحد الذي يجعل من بوتنام فيلسوفاً لا واقعياً أو ضد الواقعية -كما سنرى-. مضافاً إلى أن الحديث حول الواقعية مقترن اقتراناً كبيرا بجانب فهم بوتنام للمرجع (reference)(*) والمعنى (meaning)(**) في اللغة، ذلك أن اللغة

(*) توجد هناك نقطة مركزية في نظرية المرجع البوتنامية، التي وصفها بوتنام بالجديدة، وقد عبّر بوتنام عن هذه الفكرة بقوله: "إحدى الافكار المركزية التي تبنتها نظرية المرجع الجديدة هي الفكرة المتمثلة بأن ماصدق أنواع معينة من الحدود (وهو ما دعوته لاحقا بكلمات الانواع الطبيعية) لا يتم اثباته عن طريق مجموعة من المعايير... وإنما يتم اثباته، جزئياً، عن طريق العالم. ذلك أن هناك قوانين موضوعية تُطاع من قِبل الذهب، الأحصنة، ومن قبل الكهرباء؛ وان ما يُقرر عقلانياً حول تلك الاصناف سيعتمد على ما ستؤول إليه تلك القوانين. وبما أننا لا نعرف تلك القوانين بالدقة فينبغي علينا أن نترك الماصدق لتلك الاصناف أمراً مفتوحاً".

Putnam, Hilary, Realism and Reason, p. 71.

وهذا يشير بوضوح إلى تعويل بوتنام في نظريته حول المرجع على العالم وقوانينه الموضوعية. وإن من يخلق هذه القوانين الموضوعية هو الحالة العقلية الكلية للمجتمع الذي ينتسب إليه الفرد. لذا لا يتم تثبيت مرجع حدود الأنواع الطبيعية -كما أشار كريبس- عن طريق معايير وصفية، أو مرحلة معينة من مراحل المعرفة العلمية، وإنما بالاحرى عن طريق استخدامها داخل مجتمع معرفي معين مما أدى إلى تعيين الجوهر الذي تنتسب إليه تلك الحدود ليتم تبنيها بعد ذلك في أوساط البحث العلمي.

Norris, Christopher, New Idols of the Cave: On the Limits of Anti-Realism, (1997), UK: Manchester University Press, p. 170.

ولكن ينبغي التنويه إلى أن اكتشاف قوانين المرجع الموضوعية تلك أو تعديلها من قبل المجتمع يعد تابعاً بالدرجة الأساس إلى العالم الذي يعدّ المصدر الأساس لتلك القوانين.

(**) لقد وضع بوتنام نظرية جميلة في تحديد المعنى، استعمل فيها الأفكار الخيالية والواقعية من أجل تدعيمها، ويمكن أن نذكر ابرز سمات تلك النظرية في النقاط الثلاث الآتية:

أ- لقد ركّز بوتنام على معنى الكلمات أكثر من التركيز على معنى الجمل، وذلك لأنه يعتقد بأن البحث في معنى الكلمات أكثر أهمية من سابقه مضافاً إلى أن السيمانطيقا هي التي تتحمل عبء إغفال أهمية دور معنى الكلمة.

ب- بناءً على (أ) بدأ بوتنام من عتبة حدود الأنواع الطبيعية بغية تحديد معناها واختار مصطلح الماء ليدرس ابعاده الدلالية في تجربة خيالية أطلق عليها اسم (الأرض التوأمية) افترضت وجود كوكب مشابه للارض وفي سكان مشاهين للبشر، إلا أن الماء لديهم ليس H2O وإنما XYZ كما اقترض بوتنام، ومن هنا بدأ بمناقشة المعنى ليصل إلى:

ج- إن ماصدق الحد لا يمكن تثبيته معالجته عن الطريق المفاهيم التي يحوزها المتكلمون في رؤوسهم، لأن الماصدق يحدد اجتماعياً، وذلك لأن هناك قسماً للجهد اللغوي في

تعد وسيلة أساسية لمعرفة الواقع. مضافاً إلى أن هناك مفهوماً مهماً ارتبط بالواقعية ويمكن أن يعد الغاية من بحثه الواقعي ألا وهو النسبية التصورية (conceptual relativism)(*).

ويمكن القول بأن بدايات بوتنام الأولى ارتبطت بما أطلق عليه اسم (الواقعية الداخلية (internal realism))، أو الواقعية العلمية (scientific realism) التي تعدّ بمثابة حركة نقد ذاتية للواقعية الميتافيزيقية (metaphysical realism) التي كان بوتنام قد تبناها لمدة قليلة ثم ما لبث ان استغنى عنها لصالح الأخيرة، ثم عدّل العلمية إلى ما أطلق عليه اسم الواقعية الطبيعية (natural realism) أو واقعية الحس المشترك (commonsense realism) والتي تعد آخر ما تبناه. إلا أن القارئ لهذه المراحل البوتنامية الثلاث يرى بأن الأسس التي استندت عليها تلك المراحل واحدة.

المجتمع -على حد قول بوتنام- يقابل الجهد الحقيقي الذي يقوم به، فماصدق حدودنا يعتمد -على حد قول بوتنام- على الطبيعة الفعلية للأشياء الخاصة التي تخدم بوصفها نماذج ارشادية.

ومن أراد التوسعة بالموضوع فليراجع البحث المسمى (معنى المعنى) في:

Putnam, Hilary, Mind, Language and Reality, p. 215-271.

(*) إن هناك رأيين مختلفين جذرياً حول النسبية التصورية تم الدفاع عنهما في السنوات الأخيرة. فطبقاً للرأي الأول، وهو ما تبناه ديفدسون (Davidson)، فإن الفكرة الموسّعة للمخطط التصوري-وبالتالي الاعتقاد بالنسبية التصورية- تؤكّد بأن المفكرين المختلفين قد يعتنقون مخططات تصورية مختلفة وبالتالي يعيشون (على الأقل) في عوالم عقلية مختلفة- هي فكرة تعد محلاً للاعتراض. إن الناس المختلفين، كما رأى ديفدسون، قد يمتلكون لغات مختلفة وبالتالي يصفون العالم بشكل مختلف، إلا أن لغاتهم قابلة للترجمة بشكل متبادل، وأنهم يخلقون تأكيدات صادقة أو كاذبة تبعاً للتناظر مع العالم المألوف. أما الرأي الثاني -والذي قُبل بشكل تام ربما من قِبل هيلاري بوتنام، إلا أنه قُبل بشكل جزئي من قبل نيلسون غودمان (Nelson Goodman) وآخرين- هو الرأي القائل بأن النسبية التصورية هي اعتقاد سليم، وإن الناس بمخططاتهم المختلفة يقومون ببناء واقعياتهم الخاصة، ولا يوجد هناك عالم جاهز يستند إلى المرجع الذي تم قبوله بصورة مناسبة من قبل المفكرين المختلفين.

Aune, Bruce, Conceptual Relativism, Philosophical Perspectives ,Vol. 1, Metaphysics, p. 270.

ولكن وقبل ذلك ينبغي التنويه إلى أن القارئ لفلسفة بوتنام يمكن أن يجد حيزاً واسعاً يخصصه هذا الفيلسوف إلى الواقعية العلمية أو الداخلية -كما أسلفت- حتى أنه يعد نفسه واقعياً علمياً بقوله: "لقد اعتبرت نفسي دائماً واقعياً علمياً، على الرغم من أنني لست واقعياً علمياً فقط بطبيعة الحال"[1]. وهنا يجدر بنا البدء من مرحلة وضع الملامح والميزات لكل نوع من تلك الانواع، ولكن بايجاز شديد يضمن عدم خروجنا عن المساحة البحثية المقررة.

1- الواقعية الميتافيزيقية:

وضع بوتنام -في إطار تحليلاته الفلسفية- حدوداً للواقعية الميتافيزيقية، واختزلها بنقاط ثلاث وهي[2]:

أ- هي اللفظة التي تُطلق على العالم المتألف من مجموع محدد من الأشياء المستقلة عن العقل.

ب- أن هناك وصفاً واحداً متكاملاً ودقيقاً للمسار الذي يسير فيه العالم.

ج- ينطوي الصدق ضمناً على علاقة متناظرة بين الكلمات أو علامات الفكر والأشياء الخارجية ومجموعات الأشياء.

ويستند هذا النوع من الميتافيزيقا -كما لاحظ بوتنام- على (فكرة عين الإله) (God's Eye) (*) التي تحاول تفسير ثنائية العلاقة بين الواقع الخارجي والفكر.

---

(1) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, p. 55.

(2) Putnam, Hilary, Realism with a Human Face, (Ed.) James Conant, (1990) USA: Harvard University Press, p. 30.

(*) وجهة نظر عين الاله: تبدو وجهة النظر هذه عبارة عن رؤية مختلطة بالبعد الميتافيزيقي بكل زواياها، وعلى الرغم من وجودها الواضح في مباحث الواقعية، إلا أن القواميس تكاد تخلو من تعريف لهذه الفكرة، ولكنني رصدت وجهتي نظر يرتبطان بتلك الفكرة، تعد الأولى مرتبطة بالواقع، أما الثانية فمرتبطة بالمنطق، ويمكن أن أوجزهما وفق الآتي:
أولاً: تعني المرتبطة بالواقع منهما أن هناك واقعية موازية تسعى إلى تفسير الماضي بشكل مرسوم على أساس المجال التاريخي لوجهة نظر عين الإله، التي تمثل وجهة النظر فوق الزمنية التي تشير إلى أن الحوادث في ماضينا يمكن أن تشهد بنفس طريقة الأحداث في حاضرنا. أما بالنسبة إلى سلسلة الأحداث التي تقع خارج إطار الزمن والخاضعة تحت النظرة الالهية سواء اكانت حاضرة أم لا: فإن الله يعرفها حتى ولو لم نستطع معرفتها

2- الواقعية العلمية أو الداخلية:

تمثل الواقعية الداخلية -أو العلمية- نقطة انتقال مهمة في فلسفة بوتنام حول الواقعية وذلك لأنها تقابل الواقعية الميتافيزيقية في مضمونها، فقد اعتمدت الأخيرة على ما هو خارجي (external) في حين أن الداخلية اعتمدت على ما هو داخلي (internal)، وهذا ما قاد باحثين مثل روث (Ruth) إلى الاعتقاد بأن بوتنام وضع إطاراً اعتمد على الربط أو الوصل بين أمرين متقابلين وهما أفكار الواقعية من ناحية والجوانية (internalism) من ناحية أخرى[1]. وعلى الرغم من ذلك فقد وُصفت الواقعية العلمية بأنها "علم فلسفة العلم"[2].

إن القارئ لرأي (روث) السابق يرى بأنها وجهة نظر مثيرة للرعب والريبة سيما وأنها مرتبطة بالجمع بين متناقضين، إلاّ أن من يقرأ وجهة نظر بوتنام حول هذا

نحن. وبالتالي فإن هذه النظرة عبارة عن نظرة واقعية ترانسندنتالية.

McDowell, John Henry, Meaning, Knowledge, and Reality, (1998), USA: President and Fellows. p. 303.

ثانياً: توجد هناك روابط في المنطق يُطلق عليها روابط B (B-Connections) تتولى عملية الربط بين المفاهيم، وتعد وجهة النظر الالهية إحدى تفسيرات عمل تلك الروابط، إذ تفترض هذه النظرة بأن مفاهيم النمذجة التي نحوزها تعد عبارة عن معرفة تامة، متكاملة، نهائية، وغير قابلة للتغير فيما يتعلق بأسسها. وهذا يشير إلى أننا قادرين على اصلاح تراكيب نظرية النموذج على أساس المفهوم الذي نحوزه عن تلك التراكيب على أن تكون تلك المعالجة ثابتة الآن وإلى الابد. وهذا ما جعل الباحثين يرجعون وجهة النظر هذه إلى أفلاطون وعالمه المثالي.

Rojszozak, Artur, Cachro, Jacek, & Kurezewski, Gabriel (Eds.), Philosophical Dimensions of Logic and Science. (2003). Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 322.

ويمكن للقارئ أن يستخلص من المعنيين السابقين بأن هذه الفكرة مثلت الجانب الترانسندنتالي المتعالي عن الواقع، والذي يتصف بالثبات والكمال، الأمر الذي يجعل من الطبيعي نقدها من قِبل بوتنام ذلك الفيلسوف الذي لا عصمة لديه لأي شيء من التنقيح والتعديل وبالتالي لا وجود للمطلق.

(1) Ronen, Ruth, Representing the Real, (2002), Netherlands: Rodopi, p. 43.

(2) Baghramian, Maria (ed.), Reading Putnam, (2013) USA: Routledge, p. 22.

النوع من الواقعية لا يكاد يعثر على الثنائية التي وضعتها روث، وذلك لأن بوتنام يذيب في بحثه عن هذا النوع من الواقعية كلا من الجوانية والبرانية في بوتقة واحدة. ويمكن أن نرسم ملامح الواقعية الداخلية أو العلمية عند بوتنام من خلال النقاط الآتية:

أ- تمتاز الواقعية العلمية أولاً بأنها واقعية داخلية نسبة إلى العلم، وهذا ما قاد بوتنام إلى القول: "يمكن لأحد ما ان يقبل الواقعية العلمية بوصفها جزءاً من العلم، كشيء داخلي بالقياس إليه، في الوقت الذي يتبنى فيه وجهة نظر الفيلسوف ضد-الواقعي عن اللغة ككل بضمنها اللغة العلمية (وبعبارة أخرى يمكن لأحد ما قبول وجهة نظر (دوميت)، أو وجهة النظر التي ذهبت إليها في العقل، الصدق والتاريخ). وذلك هو المعنى -الذي يبين كيفية دعوتي للواقعية العلمية بوصفها واقعية داخلية- للعبارة التالية (الواقعية داخلية قياساً إلى العلم)"[1]. وسوف أوضح في مستقبل البحث مقدار تعامل بوتنام مع (دوميت) ومع ضد-الواقعية التي كان يؤمن بها الأخير.

ب- لم تخلُ الواقعية الداخلية من بعد ذاتي، بل شكّل البعد الذاتي نقطة ارتكاز فيها، لذا قال بوتنام: "إن المنظور الذي سأدافع عنه لا يوجد له اسم لا لبس فيه... وسوف أشير بأنه المنظور الذاتي، لأن خاصية هذه النظرة تتمثل في الاعتقاد بأن السؤال: ما تفعله الأشياء ويؤلف العالم؟ هو السؤال الذي له معنى في داخل نظرية أو وصف"[2]. ويمكن أن نربط هذه السمة مع سابقتها، وأعني أن النظرية العلمية تمتلك قدرة ذاتية على وصف ذاتها، ذلك الوصف الذي يتم عن طريق من يتعامل معها من المتكلمين.

ج- آمن بوتنام بأن الواقعية العلمية حملت بمجادلة مهمة أطلق عليها اسم مجادلة اللااعجاز وتشير هذه المجادلة إلى أن "الواقعية هي الفلسفة الوحيدة التي لا تجعل من نجاح العلم معجزة"[3]. إذ تمنح هذه المجادلة

---

(1) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, p. 56.

(2) بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ. ص 92.

(3) Putnam, Hilary (1975) Mathematics, Matter and Method, p. 73.

تفسيرا واقعيا لنجاح النظريات والاقرارات العلمية بالشكل الذي يجعل تلك الاقرارات ناجحة داخلياً.

حملت الواقعية الداخلية في طياها فكرتين رئيستين كانتا السبب في انفتاحها على موضوعات المرجع ونظرية الصدق، وقد أوجز بوتنام هاتين الفكرتين وفق الآتي[1]:

أولاً: يرتبط الاعتراف بصدق قضية ما أو إقرار معين بالمعرفة التامة للمتكلم المختص باستعمال الكلمات التي ستكون مبررة عقلانياً بشكل تام في استخدامها لخلق تأكيد للمسألة المراد الاعتراف بصدقها من عدمه، بشرط أن يكون المتكلمون في وضع ابستيمي جيد على نحو كافٍ. وقد كانت الغاية من تلك الصيغة متمثلة بالربط بين فكرة الصدق من جهة والطريق الذي تستخدم فيه الكلمات مع افكار المقبولية العقلانية والشروط الابستيمية الجيدة على نحو كافٍ من جهة أخرى، وما زلت اعتقد بأن فهمنا لفكرة الصدق متشابك بشكل معقد مع فهمنا لتلك الافكار.

ثانياً: تقوم الواقعية الداخلية على المجادلة التي عقدها بوتنام المتمثلة بأنه لا يوجد هناك معنى للاعتقاد بالعالم بوصفه مجزءاً إلى (أشياء) أو (كيانات) (entities) بشكل يجعله مستقلاً عن توظيفنا للغة. ذلك أننا نحن من يقوم بتقسيم العالم -الذي هو عبارة عن حوادث، حالات الأشياء، والأنظمة الفيزيائية والاجتماعية التي نتحدث عنها- إلى (شيء)، (كائن)، (خاصية) و(علاقة) لا تمتلك استعمالاً ثابتاً وإنما أسرة منفتحة متوسعة دائماً إلى استعمالات. ذلك لأن (الموجود) و(الكائن) يرتبطان تصورياً.

3- الواقعية الطبيعية

تبدو الواقعية الطبيعية (natural) -أو البراجماتية (pragmatic) أو الواقعية الساذجة (naïve) مهما اختلفت تسمياتها- عبارة عن محاولة اصلاح ابستمولوجية للواقعية الداخلية أو العلمية التي سبقتها، فهناك -إذا جاز القول- أزمة ابستمولوجية خلقتها الواقعية الداخلية ارتبطت تحديداً بمسألة العلاقة بين المرجع والشيء ومشكلة ثبات المرجع، فلجأ بوتنام إلى الواقعية الطبيعية لاعتقاده بأنها

(1) Clark, Peter & Hale, Bob (ed.) Reading Putnam, p. 242-243.

ستقدم صورة معالجة للمشكلة السابقة. وقد استعار بوتنام تسمية الواقعية الطبيعية -كما أشار هو- من وليم جيمس(*)، والظاهر أن بوتنام استعار التوظيف أيضاً لهذه التسمية من جيمس وذلك عندما حاول اصلاح البعد الابستمولوجي في واقعيته، على الرغم من أنه لم يتقبلها بالصورة التي قدّمها وليم جيمس تماماً.

وقد بدأت فكرة استعارة الواقعية الطبيعية عند بوتنام في مؤتمر تم عقده في مدريد من العام 1988، وذلك عندما اقترح احد زملائه عليه استعارة أفكار أوستن (Austin)(*) على أساس أنها تمثل طريقاً للخروج من الأزمة، وكان بوتنام

(*) ذكر وليم جيمس هذا المصطلح في عدّة موارد من كتابه مقالات في التجريبية الراديكالية وقد نسبه إلى الاتجاه التجريبي وذلك عندما قال: "من خلال الانتقال، الترقي ومن ثم التتويج بالواقعية الطبيعية، صار من المستحيل الاشتراك مع مثالية المدرسة الانجليزية. فالتجريبية الراديكالية توافقت بشكل كبير مع **الواقعية الطبيعية** أكثر من وجهات نظر باركلي أو مِل، وكان من السهولة ملاحظة ذلك".

James, William, Essays in Radical Empiricism (1912), London: Longmans, Green, and Co. p. 77.

(*) جون ل. أوستن (John L. Austin) (1911-1961) أحد الفلاسفة البريطانيين الذين اهتموا بفلسفة اللغة العادية، ومن المنظرين لنظرية فعل الكلام (speech act) بشكلها الجديد. وقد غطّت فلسفته مجموعة مهمة من المشكلات التقليدية منها حرية الارادة، الصدق، المعرفة، المعنى، والاستعمالات الاعتيادية للكلمات. ويمكن أن نختزل أهم آرائه في النقاط الآتية:

أ- هاجم نظرية المعطيات الحسية السائدة آنذاك ومساندة الوضعية المنطقية، وتحديداً آير، لتطبيق منهج اللغة العادية.

ب- شملت نظريته في أفعال الحديث أبعاداً مهمة وذلك عندما قسم تلك الافعال إلى مستويات مختلفة، فهناك الفعل الكلامي (locutionary act) الذي يقوم الشخص من خلاله بتنبيه احد ما أو اخباره بحادثة معينة، ثم المستوى الذي يليه والذي أطلق عليها الأفعال الأدائية (illocutionary acts)، ثم الأفعال الادائية غير القصدية (perlocutianary acts). فإذا حذرت أحداً ما مثلاً فأنت تقوم بالفعل الاول، وإذا وقفت بوجهه فأنت تقوم بالثاني، أما إذا مسكت يده فأنت تقوم بالثالث.

ج- أشار أوستن إلى مفهوم عدّه الباحثون تمهيداً لرؤيته السابقة حول أفعال الكلام وهو مفهوم الكلام الأدائي (performative utterances)، مثل أن تطلق على سفينة ما اسماً معينا، ولم يربط أوستن نجاح هذا المفهوم مع الصدق أو التناظر مع

قد رفض وجهة النظر تلك ولكنه يقرّ بأن دراسة الواقعية الطبيعية عند جميس مثّلت عنده العامل الأكبر في تبني وجهة النظر تلك، وقد عبّر عن ذلك بصراحة في قوله: "وفي الواقع كانت دراستي لفلسفة وليم جيمس، وهو المُعلن الأقوى للواقعية الطبيعية، تمثل عاملاً كبيراً"[1].

لقد عرّف بوتنام الواقعية الطبيعية بقوله: "إن الواقعي الطبيعي، بالمعنى الذي أميل اليه، يدرك بأن موضوعات الادراك الحسي (العادية المماثلة للواقع (veridical)) هي عبارة عن أشياء خارجية وبشكل أكثر عمومية، هي جوانب للواقع الخارجي. إلا أن فيلسوف الواقعية المباشرة لا يمثل سوى النظرية العلية للادراك الحسي مع قليل من التغطية اللغوية. فنحن ندرك الأشياء الخارجية-وهذا يعني التصريح بأن هناك خبرات ذاتية معينة تحدث فينا بطريقة أو بأخرى عن طريق تلك الأشياء الخارجية"[2]. إن القارئ لهذا التعريف للواقعية الطبيعية لا يكاد يجد فرقاً كبيراً عن أنواع الواقعية التي سبقت الطبيعية منها بالنسبة إلى بوتنام، فالجانب الذاتي ما يزال موجوداً، إلا أن الجديد -إذا جاز التعبير- هو أنه قدم صورة أكثر اعتدالاً للفكرة القائلة بأننا نحن من سيقوم بتقسيم العالم إلى أشياء[3].

العلاقة الثنائية بين القيمة والواقعة من وجهة نظر بوتنام

لقد آمن بوتنام بضرورة أعادة تقييم مقدار تعاملنا مع ثنائية الواقعة (fact) والقيمة (value) بناءً على صهرهما معاً في بوتقة واحدة. إذ إن القارئ لفلسفة بوتنام يرى بأن هناك همّاً يدور في ذهن هذا الفيلسوف يتمثل بما صرّح به في

الوقائع وإنما ربطه مع معايير مختلفة ترتبط باللياقة (felicity). وقد عدّ الباحثون هذا تذكيراً مهماً للفلاسفة بأن الهدف من اللغة ليس الصدق فقط.

Lamarque, Peter V. (Ed.) Concise Encyclopedia of Philosophy of Language, (1997), UK: Elsevier, p. 505.

(1) Putnam, Hilary, Threefold Cord Mind, Body, and World, (1999) New York, Colombia University Press. p. xii.

(2) Putnam, Hilary, Threefold Cord Mind, Body, and World, p. 10.

(3) Wrisley, George Alfred, Realism and Conceptual Relativity, (Doctoral Thesis), (2008), p. 69.

العبارة الآتية: "عندما يسمع كل واحد منكم السؤال المتمثل بـ: (هل من المفترض أن يكون ذلك حكماً واقعياً أو قيمياً؟) فإن هناك افتراض مسبق حول هذا السؤال الصعب متمثل في أنه إذا كان الحكم عبارة عن حكم قيمة فمن غير الممكن أن يكون اقراراً واقعياً؛ بل بالاحرى يتم الافتراض مسبقاً بأن أحكام القيمة عبارة عن احكام ذاتية"[1]. هذا الافتراض المسبق هو ما جعل بوتنام مجاهداً في سبيل نفيه. وذلك لأن بوتنام يظن بأن هناك تلازم عميق بين الواقعة والقيمة مستدلاً بذلك على علم الاقتصاد الذي اختاره كمثال على رأيه لسببين[2]:-

أ- لأن علم الاقتصاد عبارة عن علم السياسة، فالاقتصادي ينصح، وبصورة مباشرة، المنظمات الحكومية وغير الحكومية أيضاً، ومن أبرو ما يهتم علم الاقتصاد هو السؤال عن الغايات وحول مقدار المقبولية العقلانية للأسئلة المعيارية المثارة حولها أو لا؟ وهذا ما يشير بوضوح إلى البعد القيمي الواضح في علم الاقتصاد.

ب- يهتم علم الاقتصاد بالأسئلة التي تبحث حول اقتصاديات الرفاهية أو السعادة، وكل هذه الاسئلة هي عبارة عن اسئلة اخلاقية، على الرغم من أن بعض الاقتصاديين يرفضون الحديث حول مجالات يكون للقيم فيها وجود حاضر.

ويمكن أن نوجز -وباختصار شديد- أهم ملامح نظرية بوتنام حول الواقعة والقيمة وفق النقاط الآتية:-

1- يعتقد بوتنام بأن أبرز الانتقادات التي وجّهت إلى القيم جاءت عن طريق الربط بين ثنائية القيمة/الواقعة من جهة والتحليلي/التركيبي من جهة أخرى. مضافاً إلى أن لهيوم والاتجاه الوضعي المنطقي الأثر الاكبر في التقليل من دور القيم في مجالات البحث الواقعي، وهذا ما دعا بوتنام إلى تكريس صفحات عدّة من كتابه المشار إليه في الهامش لنقد ما أثاره

---

(1) Putnam, Hilary, The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, (2002), UK: Harvard University Press, p. 22.

(2) Ibid: p. 2.

هيوم والوضعيون من آراء حول المنظومة القيمية.

2- لم يؤمن بوتنام باقتصار القيم على الاخلاق فقط وإنما آمن بوجود ما يسمى بالقيم الابستيمية، مستعيراً وجهات نظر بيرس في هذا المجال، وهذا ما ظهر في قوله: "لم يشر الفلاسفة البراجماتيون فقط إلى الاحكام ذات النوع المعياري التي ندعوها بالأحكام الأخلاقية أو الخُلقية؛ فأحكام (التناسق) (coherence)، (المقبولية) (plausibility)، (المعقولية) (reasonableness)، (البساطة) (simplicity) هي كلها أحكام معيارية بالمعنى الذي أشار إليه تشارلز بيرس... وإلى الان تعد البساطة والتناسق وما شابه عبارة عن قيم"[1].

3- يهدف بوتنام من بحثه إلى الدعوة إلى انهيار الثنائية بين الواقعة والقيمة الأمر الذي يجعل من دعوته مشابهة إلى دعوة كواين التي رفضت التمييز بين التحليلي والتركيبي.

الخاتمة والاستنتاجات:

يمكن أن نورد هنا عدّة نقاط تكون بمثابة الاستنتاجات التي نخلص إليها من وراء هذه الدراسة:

أولاً: تعد الموسوعية والشمولية في البحث الفلسفي المعاصر من النقاط الغائبة، ذلك لأن أغلب فلاسفة اليوم يميلون إلى التخصص، إلا أننا نجدد بوتنام خارجاً عن هذه القاعدة، فهو فيلسوف موسوعي بامتياز.

ثانياً: يمكنني أن أؤكّد بأن الأساس الرياضي والمنطقي شكّل منطلقاً في فلسفة بوتنام، وعُدّ أساساً تم بناء فلسفة بوتنام على دعائمه، وذلك لأنك تجد آرائه في الرياضيات والمنطق حاضرة في كل أرجاء فلسفته.

ثالثاً: ان الدعوة إلى اعادة النظر في قوانين المنطق وقيمه هي دعوة تحتاج إلى مزيد من التأمل والوقوف عندها، وذلك لأنها لا تقصي المنطق الأرسطي الصوري في الوقت الذي لا تؤمن به وتتبناه على نحو الاطلاق.

---

(1) Ibid: p. 31.

رابعاً: يعد البحث في فلسفة العقل من المباحث المهمة التي ينبغي على الباحثين في العالم العربي الالتفات إليها كونها تقدّم إجابات مهمة لمسائل مهمة في حياة الإنسان اليومية كالشعور بالألم والوعي... وما إلى ذلك، الأمر الذي يجعل من البحث الفلسفي بحثاً واقعاً لا متعالياً.

خامساً: إن عودة بوتنام في بحثه حول الواقعية إلى واقعية الحس المشترك هي عودة غير موفقة سيما وأنه تخلى عن الداخلية منها، والتي تعد بطبيعتها أكثر التصاقاً بتفسير الوقائع العلمية المعاصرة.

سادساً: إن البحث حول ثنائية الواقعة والقيمة بفتح أفاقاً جديدة في فلسفة الاقتصاد يتيح للباحثين في الشأن الفلسفي الخوض فيها نتيجة لأهميتها في الواقع العربي المعاصر.

المصادر والمراجع

أولاً المصادر العربية:

1- بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، ط1، 2012، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

2- جديدي، د. محمد، ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية، ط1، 2010، الدار العربية للعلوم، بيروت.

3- ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركية، ترجمة: د. جورج كتورة ود. إلهام الشعراني، ط1، 2009، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

4- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، 1979، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

5- زيدان، محمود، كنط وفلسفته النظرية، ط3، 1979، دار المعارف، مصر.

6- كنط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت.

ثانياً: المصادر الاجنبية:

1- Aune, Bruce, Conceptual Relativism, Philosophical Perspectives, Vol. 1, Metaphysics.

2- Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd edition, 1999, Cambridge University Press, UK.

3- Baergen, Ralph, Historical Dictionary of Epistemology, 2006, The Scarecrow Press, Toronto, Oxford.

4- Ben-Menahem, Yemima, Hilary Putnam, 2005, Cambridge University Press, UK.

5- Baghramian, Maria (ed.), Reading Putnam, (2013) USA: Routledge.

6- Blackburn, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd published, 1996, Oxford University Press.

7- Braver, Lee, A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism, (ed.) David Kolb & John McCumber, (2007) USA: Northwestern University Press.

8- Burwood, Stephen & Gilbert, Paul & Lennon Kathleen, Philosophy of Mind, (1998) UK: UCL Press.

9- Churchland, Paul M. Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, (1999), USA, MIT.

10- Clark, Peter & Hale, Bob (ed.), Reading Putnam. (1995), USA: Blackwell.

11- Conant, James & Zeglen, Urszula M.(eds.), Hilary Putnam Pragmatism and realism.

12- Cook. R. T., Dictionary of Philosophical Logic, (2009), Edinburgh: Edinburgh University Press.

13- Craig, Edward, The shorter routledge encyclopedia of philosophy, edited by: 1st published, 2005, Routledge, London & New York.

14- D. James Fieser & D. Bradley Dowden, Internet Encyclopedia of Philosophy, From the website: http:www.iep.utm.edu\pragmati\ #SH1b.

15- Glock, Hans-Johann, A Wittgenstein Dictionary, (1996), USA: Blackwell.

16- Gossett, Eric, Discrete Mathematics with Proof, (2009), USA: John Wiley & Sons.

17- Guttenplan, Samuel, (ed.) A Companion to the Philosophy of Mind, (1994) USA: Basil Blackwell.

18- Hickey, Lance p. Hilary Putnam, (2009) USA: Continuum.

19- James Conant &Urszula M. Zeglen, Hilary Putnam Pragmatism and realism, 2002, Routledge, USA and Canada.

20- James, William, Essays in Radical Empiricism (1912), London: Longmans, Green, and Co.

21- Jolley, Kelly Dean (Ed.), Wittgenstein Key concepts, (2010), UK: Acumen.

22- Kim, Jaegwon, Philosophy of Mind, (1998) USA: Westview Press.

23- Lamarque, Peter V. (Ed.) Concise Encyclopedia of Philosophy of Language, (1997), UK: Elsevier.

24- McDowell, John Henry, Meaning, Knowledge, and Reality, (1998), USA: President and Fellows.

25- Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, 1st published, 2004, Blackwell, Publishing, USA.

26- Nievergelt, Yves, Foundations of Logic and Mathematics: Applications to Computer Science and Cryptography, (2002), USA: Hamilton Printing Company.

27- Norris, Christopher, New Idols of the Cave: On the Limits of Anti-Realism, (1997), UK: Manchester University Press.

28- Previato, Emma (Ed.) (2003), Dictionary of Applied Math for Engineers and Scientists, U. S. CRC press.

29- Putnam, Hilary:

- Philosophy of Logic, (1971), London: Georg Allen & Unwin LTD.
- Mathematics, Matter and Method Philosophical Papers, V. 1, (1975), USA: Cambridge University Press.
- Mind, Language and Reality, Philosophical Papers Vo.2, (1975) UK: Cambridge University Press.
- Realism and Reason, Philosophical Papers Vol. 3, (1983), USA: Cambridge University Press.
- Representation and Reality, (1988), UK: MIT Press.
- Realism with a Human Face, Ed.: James Conant, (1990), USA: Harvard University Press.
- Words and Life, Ed.: James Conant, (1995), USA: Harvard University Press.

- Threefold Cord Mind, Body, and World, (1999) New York, Colombia University Press.
- The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, (2002), UK: Harvard University Press.
- Philosophy in an Age of Science, Physics, Mathematics, Skepticism, (2012), Ed.: Mario De Caro & David Macarthur, London: Harvard University Press.

30- R. Schoenman (ed.), Bertrand Russell Philosopher of the Century, (1967), London: Allen &Unwin.
31- Robert M. Martin & Andrew Bailey, Fundamental Problems and Readings in Philosophy, 2011, Library and Archives, Canada.
32- Rojszozak, Artur, Cachro, Jacek, & Kurezewski, Gabriel (Eds.), Philosophical Dimensions of Logic and Science, (2003), Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
33- Ronen, Ruth, Representing the Real, (2002), Netherlands: Rodopi.
34- Sarkar, Sahotra & Pfeifer, Jessica, The philosophy of Science An Encyclopedia, 2006, Routledge, New York & London.
35- Shook, John R. & Margolis, Joseph, A Companion to Pragmatism. 2006, Blackwell, New York.
36- Stankus, Tony, Biographies of Scientists for Sci-tech Libraries: Adding Faces to the Facts, (1991), USA: The Haworth Press.
37- Wrisley, George Alfred, Realism and Conceptual Relativity, (Doctoral Thesis), (2008).

ألفين توفلر والمستقبل
(دراسة فلسفية في المستقبل وسبل مواجهة التسارع التقني)

بشير خليفة[1]

المقدمة:

لقد تهيّأ التاريخ لمرحلة جديدة مختلفة عن كل مراحل التاريخ الإنساني، ولطالما كان العالم يشهد تغيّرات وتحولات مفصلية في ثقافاته العامة، ولطالما كان للمفكرين والعلماء بصمة دقيقة في تحول المسار الثقافي والعلمي لعالمنا، وها هنا أتى لنا مفكر آخر من طراز رفيع يحمل معه أفكارًا مستقبلية ذات ثروة فكرية هائلة، تكاد تكون الأبرز والأعظم عن باقي الأفكار الأخرى، إنه (ألفين توفلر) الذي شيَّد سلسلة من مؤلفات متناسقة تهتم بالمستقبل وما سيجري علينا من تغيرات متسارعة في عالم يحكمه التقدم العلمي، مختلفًا عن العوالم الأخرى التي امتازت بالكلاسيكية والنسقية البطيئة، إذ يرى (توفلر) أن العالم سينتهج نهجًا جديدًا في كل المجالات سواءً الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو العلمية.. الخ. كل هذا سيتأثر بفعل التقنية والمعلومات التي ستهيمن على كل مرافئ الحياة،

---

(1) بشير جاسم محمد خليفة، باحث وكاتب من العراق حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة وشارك في كتاب **الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التموقع والتوسع**، وكتاب **الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية: قراءات في إستراتيجيات النقد والتجاوز**، وكتاب **الماركسية الغربية ومابعدها: التأسيس والانعطاف والاستعادة**.

لكنها ستؤدي إلى قيام صدمة عالمية تُسمَّى بصدمة المستقبل، وذلك لعدم استيعابها والتهيُّؤ لها؛ لأنها ستفرض علينا عالـــمًا متسارعًا يغيِّر ما حولنا وما كان سائدًا في مجتمعاتنا، حتى القيم والثقافات المتوارثة سوف لا يكون لها مكان في المجتمعـــات المتقدمة، بل سيكون هناك قيم متنوعة تتغير بصورة متسارعة مع التغيُّر المتسارع في العالم الواقعي. لقد وضَّح ذلك (توفلر) بأغلب مؤلفاته، ولا سيما ثلاثيته (صـــدمة المستقبل)، و(حضارة الموجة الثالثة)، و(تحول السلطة). ونحن بدورنا قمنا بتوضيح وتحليل أهم معالم أفكار (ألفين توفلر) الفلسفية المهتمة بالمستقبل ببحث نقدمه إلى القارئ العربـــي، موضحين مسار التطور التقني والصدمة التي تصاحب العالم، وما هي السُّبُل التي نتوخَّى من خلالها شدة الصدمة، وكذلك تطرقنا إلى أهمية التعلـــيم ونوعيته عند إنسان المستقبل، كما بيَّنا حضارة الموجة الثالثة وما الإيجابيات الـــتي ستتخلل هذه الحضارة، وكيف ستكون مكانة الأسرة إبَّان الموجة الثالثة، ولم يفتنا افتقاد وتقويض هيمنة كثير من المؤسسات والمنظمات والسياسات في هذه الموجة مع بزوغ نوع جديد للهيمنة في العالم المتقدِّم، فهيمنة عالم اليوم هي هيمنة المعرفة؛ لأنها ستكون العامل الرئيس بناء ووجود كل الأنظمـــة والمؤسســـات العالميـــة، وبالفعل إن ما نشاهده اليوم من تقدم علمي وتكنولوجي في بعـــض دول العـــالم، جعلها مهيمنة ومسيطرة على مركز القرار العالمي؛ لأن المعرفة قد مكنـــت مـــن امتلاك الثروة والقوة.

حياة ألفين توفلر:

ولد (ألفين توفلر) في الولايات المتحدة الأمريكية ســـنة 1928[1]. ونشـــأ في بيت شبه مريح ينتمي للطبقة الوسطى، وقد درس في صباه لمدة أربع سنوات عـــن أفلاطون وت. س. إليوت وتاريخ الفنون والنظرية الاجتماعية المجردة[2].

---

(1) Daniela Cerqui, Michaël Büsset.Eloïse Allimann Le choc du futur, Alvin Toffler Anthropologie des techniques 2012 p. 1

(2) توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الـــدار الجماهيريـــة للنشـــر، بنغازي، سنة 1990 ص 141، 142.

عندما دخل (توفلر) المدرسة كان مهتمًّا بالمشكلات الاجتماعية وبالتغيير السياسي، وهذا ما دفعه أيضا إلى العمل طواعية مع رفيقة عمره (هايدي)، التي سيتزوجها فيما بعد في مصنع حِدادة من أجل أن يتعرف فيه على عالم مختلف، لكن كان هذا العالم بالنسبة له غريبًا موحشًا؛ إذ قضى خمس سنوات في تلك المصانع، كعامل على خط الإنتاج، فتعلَّم معنى كسب العيش في العصر الصناعي. يقول في هذه المدة: "بلعت الأتربة والدخان، وتمزقت أذناي من هدير البخار وصليل السلاسل المعدنية، وأزيز الآلات الفولاذية، وشعرت بالجحيم عندما أصب الفولاذ الأبيض المنصهر. وما زالت قدماي حتى اليوم تحمل علامات حروق بسبب تطاير شرارات غاز الأستيلين عليهما. كنت أنتج آلاف القطع عند كل نوبة لي على المكبس، أكرر حركات متطابقة حتى جن عقلي. ومرة هرعت لمساعدة عجوز عمرها 65 عامًا كانت إحدى الآلات قد التهمت أربعًا من أصابعها، وما زال صراخها يرن في أذني وهي تبكي وتقول: يا عيسى بن مريم، لن أكون قادرة على العمل ثانية"[1].

وقد مكن هذا العمل (توفلر) من التعرف كثيرًا إلى العالم بصورة واضحة عن طبيعة العمال وطبيعة مثقفي اليسار الذين يعطون لأنفسهم مهمة إيقاظ الوعي الطبقي، وعلى هذا النحو كان يرى أن المصنع هو جامعته التي تزود منها علمه[2].

اشتغل (توفلر) بالصحافة حيث بدأ يكتب عن مهنة اللحام ومن ثم عن العلائق بين الشركاء الاجتماعيين في الصناعة، وعن الإضرابات وعن الاقتصاد وعن المشكلات النقابية. وفي سنة 1950 اشتغل مراسلا في واشنطن، وقد غطى أخبار البيت الأبيض لمدة ثلاثة أعوام لحساب صحيفة يومية في بنسلفانيا، إذ كان عمله يتضمن تحليل مؤتمرات (أيزنهاور) الصحفية، والمناقشات البرلمانية حول موضوعات سباق التسلح. كذلك قد عمل في أكثر من صحيفة كمراسل وكاتب مقال، وقد طبعت مقالاته في صحف أجنبية أخرى[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 141، 142.

(2) توفلر: خرائط المستقبل، ترجمة أسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سنة 1987، ص 254.

(3) المصدر نفسه، 255.

بعد العمل بالصحافة انصرف لتأليف الكتب، ففي سنة 1964 ألف (تـــوفلر) كتاب مستهلكو الثقافة، إذ يحلل (توفلر) في هذا الكتاب الفن في الولايات المتحدة من وجهة نظر اقتصادية ونقدًا للنخبوية الثقافية، وبعدها ظـــل (تـــوفلر) يلقـــي محاضرات لطيلة خمس سنوات. وفي سنة 1970 صدر لـــ (ألفين تـــوفلر) كتـــاب **صدمة المستقبل**؛ إذ لقي استحسانًا واسعًا من الجمهور، كما حصل في فرنسا على جائزة أفضل كتاب أجنبـــي، حيث تجاوزت نسخه ست مليون نسخة[1].

ولكن بعد كتاب **صدمة المستقبل** أصبحت المحاضرات التي يلقيها (تـــوفلر) على شكلِ اجتماعات شعبية كبيرة، تتألف من طلاب ورجال أعمال ومجموعات مهنية، بدءًا من المحللين النفسيين وحتى رجال المال. والملفت للنظر أنه كانت لتوفلر علاقات مهمة مع كثير من السياسيين الأجانب، لا سيما رؤساء الـــدول، مثـــل رئيس رومانيا وكندا، ومع شخصيات مهمة من اليابان. كما حصلت له دعوة من أنديرا غاندي للمجيء إلى الهند[2].

وفي سنة 1980 صدر له كتابٌ آخر **حضارة الموجة الثالثة**، إذ أنجز فيلمًا عن هذا الكتاب وكانت زوجته (هايدي) منتجًا منفذًا لهذا الفيلم، وبث في قناة B-B-C. والملفت للنظر كان إنتاج الفيلم متعدد الثقافات، إذ إن اليابانيين والأمـــريكيين والكنديين حاضرون في جميع مراحل الفيلم[3].

مؤلفات ألفين توفلر:

1- مستهلكو الثقافة عام 1964.
2- صدمة المستقبل عام 1970.
3- حضارة الموجة الثالثة عام 1980.
4- خرائط المستقبل عام 1987.

---

(1) p. 1.Daniela Cerqui, Michaël Büsset.Eloïse Allimann Le choc du futur, Alvin Toffler

(2) توفلر: خرائط المستقبل، ص 263.

(3) المصدر نفسه، ص 267- 269.

5- تحول السلطة عام 1990.

6- الحرب والحرب المضادة عام 1993.

7- إنشاء حضارة جديدة عام 1995.

8- الثورة الثورية عام 2006.

صدمة المستقبل وعالم متغير:

يبقى كتاب **صدمة المستقبل** من أهم الكتب والأكثر رواجًا في عالمنا المعاصر، لما له من رؤى مستقبلية متناغمة مع الواقع العالمي ومتغيراته الحاصلة[1]. فالتقدُّم التكنولوجي الهائل ترك مساحة واسعة محملة بأعباء المستقبل، ما الذي سيحصل؟ وماذا سنواجه؟ وكيف لنا أن نتهيأ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كان قد بيَّنها المفكرُ الأمريكي (ألفين توفلر)، فالعالم الذي يتحوَّل من ثقافة إلى أخرى ومن أيديولوجية تحكمه إلى أيديولوجية جديدة، وحتى الصناعات والتطور الهائل في العلم الذي هو أبرز متغيرات عالمنا الحالي، كله قد وضع الإنسان في موقف حرج من الصعوبة، عليه أن يتكيَّف ويتغيَّر بالسرعة التي تحصل في المتغيرات الواقعية للعالم. ومن هنا يدرك (ألفين توفلر) أن كل هذه المتغيرات تترك صدمة للفرد وكأنه لا ينتمي لهذا العالم.

يرى (توفلر) أن العصر الذي نعيشه بفضل الكشوفات العلمية الحاصلة أمامنا، والذي يشهد ثورة شاملة وهائلة في مجال الحياة، يترك أثره المباشر على حياة الإنسان، فقد يصاحب هذا التغير الشامل تغيرًا في علاقات الإنسان بالبيئة وبالناس وبالأفكار والمعتقدات والعلاقات.. الخ. وباختصار فإن (توفلر) يجد أن الإنسان أصبح كل يوم موجدًا نفسه أمام عالم لم يألفه، وبالوقت نفسه مطالبًا بالتكيُّف مع هذا العالم. وعلى هذا النحو فإن إنسان العصر مصابٌ بخلل وبدوار يسميه توفلر (صدمة المستقبل)، فهذا التغير وهذا التحول ترك الإنسان في حيرة من أمره وجعله لقمة سائغة للتطور، إلا أن (توفلر) يجد أن الصدمة متفاوتة من مجتمع

---

(1) Future Shock - Discussing the Changing Temporal Architecture of Daily Life1 Mika Pantzar Aalto University Finlan, p. 19

لآخر، فالمجتمعات الأكثر تطوُّرًا، ويقصد الغربية، هي أكثر المجتمعات تعرضًا للصدمة عن باقي المجتمعات التي لا زالت تعيش مرحلة سُبَات بعيدة عن العلمية[1].

فالتغيُّر الحاصل داخل المجتمعات الأكثر تطوُّرًا يسير بسرعة وبلا توقف، لدرجة أن ما كان يُعَدُّ حقائقَ بالأمس، أصبح اليوم مخلَّفاتٍ وأصبح عسيرًا على أكثر الأفراد في هذه المجتمعات؛ حتى إنهم لم تكن لهم القدرة الكافية أن يلاحقوا طوفان المعرفة الجديدة[2].

وبهذا نجد أن التغيُّرَ الحاصل والسرعة الهائلة لا يمكن لأيِّ إنسان حتى الأذكياء منهم المجابهة والقدرة على التكيُّف مع العالم الجديد.

يقول توفلر: "لقد عاش المجتمع الغربي خلال القرون الثلاثة الماضية وسط عاصفة نارية من التغيير، هذه العاصفة بدلا من أن تهدأ، تلوح وكأنها تجمع قواها، لهبة أشد عنفوانًا. إن موجات التغيير تكتسح المجتمعات المتقدمة صناعيًّا بعنف متفاقم وبسرعة متزايدة، وهي تحمل في براثنها كل أنواع البيئات الغريبة المستحدثة من الجامعات الحرة إلى المدن العلمية، إلى نوادي تبادل الزوجات في كاليفورنيا. إنها أيضًا تستولد شخصيات شاذّة، أطفال في الثانية عشرة لا يبدون كالأطفال، ورجال في الخمسين يبدون كالأطفال، وهناك رجال أثرياء ينتحلون صفة الفقر، وهناك كهنة متزوجون وقساوسة ملحدون، كما نجد هناك دور سينما للشواذ، وهناك من يتناول حبوب الهلوسة والمهدِّئات"[3].

بهذا نجد أن (توفلر) معتقد بأن التغيير لايصيب العالم المادي من تطور العلوم والصناعات فحسب، بل إنه يتغلل إلى أنسجة المجتمع في أعماق حياتهم، مما سيخلف أدوارًا مختلفة للفرد بحيث لا يبقيه على نفس الحال في عيش دوره الحقيقي، بل ستكون له أدوارٌ متعددة، مما سيؤول ذلك إلى إصابة المجتمع بمرض نفسي مُدمِّر يُسمى (صدمة المستقبل).

---

(1) ألفين توفلر: صدمة المستقبل، ترجمة محمد علي ناصف، تقديم أحمد كمال أبو المجد، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، 1990، جزء من مقدمة الكتاب ص م.

(2) بتول رضا عباس: حاضر العالم المعاصر ومستقبلنا، دار دجلة سنة 2010، ص 68.

(3) ألفين توفلر: صدمة المستقبل، ص 9-10.

وعلى هذا النحو فإن صدمة المستقبل هي العجز المذهل عن التكيُّف، وما لم نأخذ الحيطة منه والخطوات الواعية لمواجهته، فسنجد أنفسنا تحت وطأة العجز المتزايد عن التكيُّف مع بيئتنا. ومع ذلك يرى (توفلر) أن أول احتياجاتنا وأشدها إلحاحًا لتفادي الصدمة، هي تهدِئة التسارع الذي يعرض الملايين لتهديد صدمة المستقبل. بالرغم من أنه ليس هناك من طريق سهل لمعالجة هذا النمو السرطاني والشفاء منه، إلا أن هناك بعض المهدئات للفرد الذي يقبع تحت موجة التغيير، فالهدف الأول هو التشخيص الضروري لمقدماته بهدف وعي المشكلة والاستعداد لها لتوجيه تطور التغيير وضبطه والوصول به إلى غدٍ إنسانيٍّ أفضل[1].

ولكن الإنسان ليس مَرِنًا بصورة لا نهائية، فعندما تحمل قدرته أكثر من طاقته فإن النتيجة ستكون (صدمة المستقبل)، ولتفادي هذه الصدمة لا بدَّ أن تكون للفرد القدرة الجيدة على التكيف، ولا بد من أن يجد طُرُقًا جديدة ومميزة لمواجهة الصدمة حتى يكون أكثر أمانًا، فالتطوُّر السريع في العلوم سيجعل من الإنسان في موقف لا يحسد عليه، ولا يمكن له أن يتفادى هذه الهجمة الشرسة، فهو وجد في عالم لم يألفه بعد، ولهذا على كل فرد أن يحاول في إيجاد طرق مختلفة وجديدة توصله إلى بر الأمان[2].

يقول توفلر: "إننا نحن البشر إذا لم نستطع التحكُّم بمعدلات التغيير في شؤوننا الخاصَّة وفي المجتمع ككل، فإنه يقضي علينا لا محالة بالتعرُّض للانهيار الجماعي كنتيجة لعجزنا عن التكيُّف مع عملية التغيير"[3].

فيجب على المرء أن تكون له قوة استجابة عالية أمام المتغيرات الحاصلة، فإن لم يتمكن من السيطرة على هذه المتغيرات، فإنه سيعاني التدهور النفسي والبدني أمام عالم متسارع لم يشهد له التاريخ في أي وقت مضى[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 365.

(2) نبيل رشاد: المستقبليات: رؤية استشرافية في أفق المستقبل، دار الشؤون الثقافية بغداد، سنة 2013، ص 148.

(3) ألفين توفلر: صدمة المستقبل، ص 2

(4) Future Shock - Discussing the Changing Temporal Architecture of Daily Life, p. 2

يذكر لنا (توفلر) أن منذ دهور مضت قذفت البحار المنحسرة بملايين من المخلوقات المائية إلى شواطئ حديدة التكوين، هذه المخلوقات وقد حرمت من بيئتها المألوفة أخذت تموت وهي تحاول في كل لحظة أن تبقى، ولكن القلة المحظوظة من المخلوقات المهيئة برمائيًا هي التي استطاعت أن تنجوَ من صدمة التغيير. ويستشهِد (توفلر) بقول عالم الاجتماع لورنس سوم: "نَمُرُّ بفترة تشهد من حيث تأثيراتها الصدمية تطور أسلاف الإنسان من مخلوقات بحرية إلى مخلوقات برية... فأولئك الذين يستطيعون التكيف سوف يتطوَّرون. أما أولئك الذين لن يستطيعوا فإما أن يبقوا عند مستوى أقل من التطور، وإما أن ينقرضوا ويدركهم الفناء"[1].

إذن (توفلر) يلزم على كل فرد التكيف مع أي تغيير حاصل؛ لأن الفرد إذا لم تكن له القدرة على التكيُّف فإنه سيتعرض للصدمة.

إلا أن (توفلر) مقتنع أشد القناعة بأن الإنسان له القدرة على التكيف؛ لأنه أثبت أن يستطيعَ التكيُّف مع التقلبات المناخية، سواء ببرودة الطقس أو شدة الحرارة أو العوامل السياسية الحاصلة، كالسجون والمعتقلات لبعض الناس وهم يكيفون واقعهم معها، ولكن (توفلر) يرى أن الإنسان لا يعدو أن يكون نظامًا بايلوجيًّا، وكل من هذه النظم تعمل ضمن حدود لا يمكن تخطيها، أما قذف الإنسان إلى المستقبل فهذه حدود فوق طاقته؛ لأنه لا يملك حماية لنفسه من صدمة التغيير[2].

وبهذا يمكن القول إن صدمة المستقبل هي "المحنة البدنية والنفسية التي تنجم عن تحميل كل من نظم التكيف البدنيّ وعمليات صنع القرار في الكائن البشري فوق طاقتها. وبصيغة أخرى صدمة المستقبل هي الاستجابة البشرية لفرط التنبيه"[3].

من هنا يريد (توفلر) أن يكون إنسان اليوم متمتعًا بوعي منسجم مع معطيات الواقع، فالتغيير المستمرُّ يملي علينا أن نكون متأهبين لكل حدث قد يهدد المنظومة

---

(1) توفلر: صدمة المستقبل، ص 341.

(2) المصدر نفسه، ص 342.

(3) المصدر نفسه، ص 342.

المجتمعية، فإن حدث أيُّ تغيير في واقع العالم ولم نكن قد تفاعلنا معه بصورة صحيحة سنكون عندها معرضين للانهيار المجتمعي.

يقول توفلر: "علينا أن نتعاون على التوافق مع المستقبل، وأن نتكيَّف بفاعلية أكثر مع المتغيرات الحاصلة التي تواجهها من أجل أن نتحاشى الصدمة"[1].

تجدر الإشارة أن (توفلر) يفرق بين صدمة المستقبل وصدمة الثقافة، فالأخيرة تعني أن الإنسان قد يوضع في مجتمع وطبيعة غريبة عنه، فيجد سلوكًا وطباعًا تختلف عمَّا يألفه في مجتمعه، وهذا يعني أن الصدمة الثقافية لم يخطط لها ذلك الفرد الذي يعيش في ثقافة معينة، مثل ذلك المسافر الذي يعود إلى ثقافة مجتمعه التي تركها خلفه، إلا أنه يكتشف بأنه أصبح ضحية صدمة لا سلوى لها، مستشعرًا بسعادة عودته إلى مجتمعه، إلا أن الأوان قد فات لأنه اكتشف بأنه ضحية صدمة لا سلوى لها، فقد غادرته الثقافة المعتاد عليها، وأنه أمام ثقافة جديدة لا ينتمي إليها، ومجبر على العيش معها، وهذا سيصاب بخلل ومرض نفسي.

ولكن صدمة الثقافة هي شيء هيِّنٌ بالنسبة لصدمة المستقبل؛ لأن الأخيرة مساوئها شاملة البدن والنفس، وتتمثل بالقلق والعنف والمرض البدني والكآبة وفتور الشعور والضيق والانزعاج، فلو كانت تصيب الجسد فقط، لكان أمرها سهلاً، ولكنها تصيب العقل أيضًا، ممَّا يؤدي إلى الشرود والقلق عندما يحمل الفرد فوق طاقته، وعندما يكون التغيير متسارعًا فنجد التخريب يصيب صحة من هم أقل قدرة على التكيف. وعندما تتفاقم الصحة النفسية تؤدي إلى الانهيار العصبي والاضطراب النفسي وشيوع المخدرات والخرافة والعنف[2].

من خلال ما تقدم نجد (ألفين توفلر) قريبًا جدًّا من ساحة الفلاسفة الوجوديين، عندما يتكلم عن ما يصيب الإنسان من خلل نفسي واغتراب في العالم الذي يعيشه، والذي كأنه لاينتمي إليه. كل هذه الأفكار هي أفكار قد قالها الفلاسفة الوجوديون.

---

(1) المصدر نفسه، ص 3.

(2) نبيل رشاد: المستقبليات، ص 150.

العالم المتقدم واللاثبات:

يعتقد (توفلر) أن أكثر المجتمعات عرضةً لصدمة المستقبل هي المجتمعات الأكثر تطورًا مثل المجتمع الأمريكيِّ والمجتمع الأُوربي؛ بسبب السرعة الهائلة والمتغيرات الحادثة في واقعهم المعاش، لدرجة أن ما كان يعد حقائق بالأمس أصبح اليوم مجرد مخلفات.

ويضيف (توفلر) إلى أن تغيير القيم يحدث الآن بأسرع مما حدث في أي فترة سابقة من التاريخ، فبينما كان الرجل في الماضي ينضج في مجتمع معين متيقنًا أن قيم هذا المجتمع ستبقى ثابتةً لأطول فترة زمنية ممكنة، إلا أن الحقيقة خلاف ذلك؛ فالقيم تتغير باستمرار في الدول المتقدمة تكنولوجيًّا، بالخلاف من المجتمعات التي تعرف بعزلتها عن العالم فضلاً عن تخلفها تكنولوجيًّا[1].

معنى ذلك إذن أن أغلب البلدان وخصوصًا المتقدمة منها تطغى عليه صفة اللاثبات والتغيير الدائم في البنية، فكل هذا قد أصبح سمة غالبة لكل نظم القيم للأفراد والجماعات، وأنه أيًّا كان مضمون القيم التي ستصعد لتحل محل القيم السائدة آنذاك، فإن عمرها سيكون قصيرًا وسرعان ما تزول، علمًا أنه ليس هناك أيُّ دليل لعصر التكنولوجيا في أن يعود إلى حالة الثبات فيما يخص القيم[2].

يذكر (توفلر) عن الأمة الأمريكية بأنها أكثر الأمم غير الثابتة من الناحية القيميَّةِ، فلا توجد أمة قد كانت مثلما عانته أمريكا من تخبُّط حول قيمها الجنسية، فأمريكا يمزقها الشكُّ فيما يتعلّق بالمال والملكية والقانون والنظام... إلخ، كذلك يضيف (توفلر) أن أمريكا ليست وحدها تعاني من هذه الدوَّامة، بل كل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيًّا تعاني الاضطراب ذاته[3].

على أي حال، فإن الدول المتقدِّمة ترى التكنولوجيا المعلوماتية تقوم بالدور الرئيس في التقدم العلمي والتكنولوجي الراهن، فمن خلالها أصبح صنع أجهزة متنوعة تأخذ على عاتقها وظائف الإدارة والمراقبة والتحليل للمعلومات، وتأكد

---

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) توفلر: صدمة المستقبل، ص 318.

(3) توفلر، صدمة المستقبل، ص 317.

بذلك قيام الوسائل التكنولوجية ببعض الوظائف الذهنية من وظائف الإنسان[1].

يذكر (توفلر) أن أول احتياجاتنا لتفادي الصدمة هي تهدئة التسارع الذي يعرض الملايين لتهديد صدمة المستقبل، وكذلك يرى إلزامًا على المجتمع أن يعيَ المشكلة ويستعدَّ لها من أجل توجيه وضبط التغيير والوصول به إلى غدٍ إنسانيٍّ[2]. حيث إن كل الجذور القديمة الثابتة: الدين، الأمة، المجتمع، الأسرة، تهتز الآن بقوَّة تحت تأثير عاصف بسبب التغييرات السريعة، فإنسان عصر اليوم لا يستطيع أن يفعل ذلك ما لم يفهم بتفصيلٍ أكثر كيف تتغلغل تأثيرات التسارع إلى حياته الخاصَّة، وكيف تتسلل إلى سلوكه وتغير من قيمة وجوده، وبعبارة أخرى: فإنه ينبغي أن يفهم معنى الزوال[3].

يرى (توفلر) أن مجتمع الأرض ينقسم لا على أساس العنصر والقومية والدين فحسب، بل على أساس وضعهم من الزمن. يقول توفلر: "إن الحضارات تختلف بشكل كبير في طرقها في تطور الزمن"[4].

فلو نظرنا إلى سكَّان عالمنا في الوقت الحاضر لوجدنا أن هناك فروقًا شاسعة في التعامل مع الواقع، فنجد أن هناك فئةً قليلة لا زالت تعيش على الصيدِ والقنصِ وجمع الطعام، وهناك فئة وهي الكبرى تعتمد في حياتها على الزراعة، وتعيش كما كان يعيش القدماء منذ قرون مضت، وتشكل هاتان الفئتان النسبة الكبرى لسكان الأرض. وهناك نسبة أخرى من سكان العالم يعيشون في المجتمعات الصناعية معيشة حديثة، إنهم نتاج النصف الأول من القرن العشرين، وتبقى نسبة قليلة جدًّا اثنان أو ثلاثة بالمئة من سكان العالم هم إنسان المستقبل الذي لا ينتسب للماضي ولا الحاضر، وهم بطبيعتهم يعيشون في المراكز التكنولوجية، إنهم إنسان المستقبل الذي سيعيشه الآخرون، وذلك لقدرتهم وتطورهم وتعليمهم المنهجي الصحيح[5].

---

(1) فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت سنة 1990، ص 38.

(2) بتول رضا عباس: حاضر العالم ومستقبلنا، ص 69.

(3) توفلر: صدمة المستقبل، ص 36.

(4) نقلا عن علي حسين الجابري: فلسفة بريوغجين الكايوسية، دار البصائر بيروت، سنة 2014، ص 43.

(5) توفلر: صدمة المستقبل، ص 38-39.

ومن هذه الرؤيا التقسيمية للمجتمع نشاهد (توفلر) يضع نظرية تاريخية للمجتمع العالمي، يوضح فيها أن المجتمع مَرَّ بموجتين حضاريتين، وهو الآن يستعد لدخول حضارة الموجة الثالثة.

- الموجة الأولى: المعروفة بالثورة الزراعية التي بدأت منذ عشرة آلاف سنة، التي تحول فيها المجتمع من الحياة البدائية غير المستقرَّة إلى حياة أكثر استقرارًا نحو الزراعة.
- الموجة الثانية: لقد بدأت هذه الموجة مع قيام الثورة الصناعية قبل 300 عام، فهي تعتمد على الآلات والتكنولوجيا.
- الموجة الثالثة: أما هذه الموجة فهي تعتمد على حضارة المعلومات، أي على القوة العقلية بدلا من القوة العضلية في الاقتصاد.

وبعد هذا الطرح التوفلري نجد أن صدمة المستقبل التي يتكلّم عنها تتربَّع في الموجة الثالثة، حيث التسارع المعلوماتي والتغيرات الثقافية والتطور الهائل الموجود في العالم، وكل هذه التطورات التي تحصل وستحصل سيكون من العسير على الفرد التكيف معها بسهولة، بالخلاف ما حصل عند التحول من الموجة الأولى إلى الموجة الثانية؛ لأن التغيرات كانت بطيئةً لا ترتقي إلى عصر المعلوماتية السريع.

يقول توفلر: "لم تكن لحضارة الموجة الثانية تحولات تكنولوجية فحسب؛ إذ بتصادمها مع حضارة الموجة الأولى انبجس أسلوب جديد من التفكير الواقعي، أثار بتصادمه مع القيم والمبادئ والأخلاق التي لازمت المجتمع الزراعي أفكارًا جديدة عن الله والعدالة والحب والقوة والجمال، واندحرت النظريات القديمة عن الزمان والمكان والمادة ومبدأ السببية"[(1)].

وبالرغم من التحولات بين الموجتين، استطاع الإنسان أن يتكيَّف معها بكل سهولة؛ لأنها استلزمت وقتًا طويلا للتحوُّل بالخلاف عن الثورة المعلوماتية التي تفاجئ الفرد في كل لحظة بتحوُّل جديد، مما يستدعي الفرد إلى التأهُّب دومًا في ظل المتغيرات الحاصلة، وكل هذا يستدعي تخطيطًا والتزامًا بقواعد صحيحة حتى

---

(1) توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر، بنغازي، سنة 1990، ص 111.

يتسنى للفرد والمجتمع التكيُّف مع التغيرات الحاصلة. وهنا أراد (توفلر) أن يعطي للتعليم أهمية كبرى في إنضاج وعي الفرد والمجتمع.

في الماضي وعبر مراحل التطور الاجتماعي المتعاقبة، كان وعي الإنسان يعقب الحدث أكثر مما يسبقه. ولأن التغيير كان بطيئًا فقد استطاع الفرد أن يتكيَّف من دون وعي. أما اليوم فلم يعد التكيُّف اللاوعي كافيًا، مما يعني أن الإنسان في ظل هذه الأيام يجب أن يتمسك بزمام التحكم في التطوُّر ذاته، وبتفاديه صدمة المستقبل عندما يركب أمواجَ التغيير، فبدلا من أن يثور ضد المستقبل ينبغي له منذ هذه اللحظة فصاعدًا أن يتوقع له وأن يصممه[1].

يريد (توفلر) من الفرد والمجتمع أن يتسلَّحوا بسلاح الوعي، أن يتحلَّوْا بروح تمتلك نظرة ثابتة لكل ما يحدث ويدور، وهذا ما نلحظه عند (توفلر) الذي عاش مرحلة صناعية (الموجة الثانية)، التي خضع فيها لنظام تعليمي، فأخذ يبيِّن كيف كانت ماهية التعليم آنذاك، فالنظام دائمًا ما كان بحاجة إلى رجال من طراز آخر غير نظام المجتمعات الجامدة، حيث يسلِّم الوالد إلى ولده كل أنواع التخطيطات الأبوية، فعصر الصناعة حطَّم كل ذلك راسمًا صورة لتعليم جديد متناسقًا مع مرحلة جديدة أعد رجالا لحياة العمل في المعمل[2].

التربية والتعليم طريق نحو تفادي الصدمة:

يرى (توفلر) أن المدارس تتراجع في اتجاه نظام يحتضر أكثر من اتجاهها نحو مجتمع جديد، فالرجال الذين تنتجهم هذه المدارس هم مسلحون من أجل البقاء في ضل نظام سيموت قبل أن يموت رجاله. ومن أجل تفادي صدمة المستقبل، يجب أن يتوفر نظام تعليمي جديد يتناسب مع عصر ما فوق التصنيع. وحتى يكون ذلك يجب أن يكون البحث عن الوسائل والغايات في المستقبل وليس في الماضي، فنجد (توفلر) ثائرًا على النظام الكلاسيكي؛ لأنه لا يريد أن يبقى مثل هكذا نظام يعمل

---

(1) توفلر: صدمة المستقبل، ص 513.

(2) هبة عادل: دراسات معاصرة في الفلسفة، دار الفراهيدي، بغداد، سنة 2014، ص 115.

على تراجع القدرات في ظل تقدُّم علميٍّ هائل، إذ وجد أن المـــدارس تتراجـــع في اتجاه نظام يحتضر أكثر من اتجاهها إلى مجتمع جديد متطور[1].

وباختصار يرى (توفلر) أن التعليم الحاصل في معظم البلدان الصناعية يتألف من مناهج ثلاثة: التزام المواعيد، الطاعة، والعمل المستمرّ، فهناك قـــول لمجموعـــة عمال تقنيِّين في نيويورك هو "أننا نعتبر التعليم كالحياة والحرية أعظم نعمة مُنِحَتْ للكائن البشري"، إلا أن المشكلة هي أن هذه المدارس (أي مدارس الموجة الثانيـــة) جعلت من الشباب آلات لا أكثر ولا أقل، فقد جعلتـــهم مجنـــدين للخدمـــة في المصانع، وهو النموذج الذي تحتاجه التقنية وخطوط التجميع[2].

يجد (توفلر) أن المجتمع كثيرًا ما يطبق التكنولوجيا الجديدة بغباء وأنانية، ففي تسارع المجتمع إلى احتلاب التكنولوجيا من أجل الربح الاقتصادي حول البيئة إلى خليط مادي واجتماعي سريع الالتهاب، فالتقدم التكنولوجي هو بمثابـــة العقـــدة الحرجة في نسيج شبكة الأسباب، بل قد يكون العقدة الرئيسة التي تحرك الشـــبكة إلى العمل، فالحاجة إلى التكنولوجيا يستدعي المزيد من التعلم؛ لأن أي إستراتيجية فعالة تعمل على تفادي صدمة المستقبل لا بـــد وأن تتضـــمن التنظـــيم الـــواعي التكنولوجي[3].

ولهذا يطلب (توفلر) في أن يكون التعليم الحقيقي عند الفرد أكثر قُدرةً على التكيف أي السرعة والاقتصاد في القوى اللذين يستطيع بهما أن يتكيف مع التغيير المستمر، وكلما ارتفع معدل التغيير وجب أن يكون اهتمامٌ أكثر لتمييز أحـــداث المستقبل. كما يرى أن الفرد قد أصبح غير مُكْتَفٍ بالماضي والحاضـــر؛ لأن بيئـــة الحاضر سرعان ما تتلاشى، ولهذا على الفرد أن يفهم ويتعلم كيف يقرأ تجاه معدل التغيير، فيجب على الفرد أن يكرر من وضع الفروض الاحتمالية البعيـــدة المـــدى حول المستقبل[4].

---

(1) Alvin Toffler:Future shoch. New York: Random House, 1970, p. 399

(2) حضارة الموجة الثالثة، ص 39-40.

(3) عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، دار شؤون الثقافية، (آفاق عربية)، سنة 1986، ص 40.

(4) Alvin Toffler:Future shoch, p. 401.

ومن أجل إيجاد تعليم ما فوق التصنيع، سوف تكون هناك حاجة إلى خلق صور متتابعة وتبادلية للمستقبل، واحتمالاته حول الأعمال التي سيحتاج إليها المجتمع خلال عشرين إلى خمسين سنةً قادمة، وافتراضات عن أشكال الأُسَرِ والعلاقات الإنسانية التي ستظهر، وأنواع المشكلات الأخلاقية والمعنوية التي ستثور، وأنواع التكنولوجيا التي ستحيط بنا، والبنى التنظيمية التي سينبغي لنا أن نبنيها[1].

وعلى هذا النحو يريد (توفلر) طرقًا ثورية في التربية والتعليم، تتَّفق مع ثورة ما بعد التصنيع وتفرض نفسها عليها، فالثورة الأولى هي ثورة منهجية، أما الثورة الثانية فيريد بها اعتماد أساليب جديدة في التعاطي مع هذه المناهج، فلا يجب أن يُعْطَى للطالب إلا ما يختار ويرغب، ويجب أن تُبْتَكَر مجموعة من المناهج المؤقتة والمصحوبة بالإجراءات الكفيلة بإعادة تقويمها وتجديدها مع مرور الوقت[2]. وهذا ما يتقابل مع العصر الذي نعيشه الذي يتغير باستمرار، ففي حضارة الموجة الثالثة ستكون هناك صورة تعليمية جيدة جدًّا تتناسب مع الواقع العام، ولهذا يجب إيجاد مناهج جديدة مؤقتة مع الإعادة لتقويمها وتجديدها باستمرار، فأي إستراتيجية فعالة لتفادي صدمة المستقبل لا بد أن تكون متضمنة التقويم والتنظيم العلمي للتقدم التكنولوجي[3].

فالتعليم له أهمية مباشرة في تجنُّب المجتمعِ لصدمة المستقبل، ولهذا يرى (توفلر) أن التعليم الجديد يجب أن يكون تعليمًا مختلفًا عن التعليم السابق، يجب أن تُسْتَخْدَم فيه تقنياتُ المحاكاة لدراسة المستقبل وليس دراسة كلاسيكية تحفر بالماضي، فمثل هكذا دراسة لا تجنب الإنسان مرض الصدمة[4].

فلا يجب أن يكون التعليم نفسه الذي عاشه مجتمع الأمس الذين يجلسون عادة في صفوف ثابتة تتجه للأمام، وعندما ينتقلون عامًا تِلْوَ العام ومن فصل إلى

---

(1) بتول رضا عباس: حاضر العالم المعاصر ومستقبلنا، ص 84.

(2) هبة عادل: دراسات معاصرة في الفلسفة، ص 121.

(3) نبيل رشاد: المستقبليات، ص 152.

(4) William Sterling, Stephen Waite, Le choc du futur financier, Le monde selon Bill Sterling, 0 Perspective Juin, 2000

فصل أعلى، فإنهم يظلون ثابتين داخل نفس الإطار التنظيمي، مثل هكذا تعليم لا يجني أي خبرة بأيٍّ شكل من الأشكال، فالمطلوب من مدارس الغد هو أن تجرِّب أشكالا متنوعة من التقنيات التنظيمية، فصولا يَتَلَقَّى فيها الطالبُ الواحد من عِدَّة مدرِّسين، وطلبة ينتظمون في مجموعات عمل مؤقتة، ومجموعات مشروع وطلبة يتنقلون بين العمل ضمن جماعة والعمل الفردي المستقل، كل هذه الترتيبات استخدامها ضروريٌّ من أجل إعطاء الطالب جُرْعةً من مذاق الخبرة التي سيتعيَّن عليه أن يمرَّ بها عندما يخوض غمار حياته العملية، متنقِّلا بين العالم المتغيرة للجغرافية التنظيمية لعصر ما بعد التصنيع[1].

الموجة الثالثة: نحو غدٍ محتملٍ

يقول توفلر: "اجتاز الجنس البشري -حتى اليوم- موجتي تغيُّر عظيمتين، طمست كل واحد منهما -إلى حدٍّ كبير- ما سبقها من حضارات وثقافات لتجيء بأساليبَ حياتيةٍ لم تخطر على بال السابقين. موجة التغيُّر الأولى: نعني الثورة الزراعية، كان يلزمها آلاف السنين حتى تكتمل. والموجة الثانية: صعود الحضارة الصناعية، لزمها ثلاثمائة عام فحسب. أما اليوم حيث التاريخ أعظم تسارعًا، فإنه من الأرجح أن تندفع الموجة الثالثة عبر التاريخ لتكتمل في بضع عشرات من السنين، وكل من سيقدر له أن يعيش على ظهر هذا الكوكب في هذه اللحظة المتفجرة، سيشعر بالصدمة الكاملة للموجة الثالثة في حياة هذا الجيل"[2].

يقول (توفلر) في مستهل كتابه **حضارة الموجة الثالثة**: "تبزغ في حياتنا حضارة جديدة يحاول البعض إجهاضَها. إنها تجلب معها أساليبَ أسريةً جديدةً، أساليبَ عمل متغيِّرة، اقتصادًا جديدًا صراعات سياسية جديدة، ووعيًا متغيِّرًا، وظهرت إلى الوجود أجزاء من هذه الحضارة، وبدأ ملايين من الناس متناغمة

---

(1) توفلر: صدمة المستقبل، ص 430.

(2) توفلر: بناء حضارة جديدة، ترجمة سعد زهران، مركز المحروسة، ط1، سنة 1996 ص 17-18.

حياتهم مع إيقاع المستقبل. إن فجر هذه الحضارة الجديدة هو الحقيقة الوحيدة الأكثر توازنًا في حياتنا، وهي الحدث الرئيس الذي سنفهم من خلاله السنوات القادمة مباشرة"[1].

وبهذا نلاحظ أن (توفلر) يخاطب الناس بأن هناك مستقبلا جديدًا يواجهنا، متمثّلا بحضارة جديدة مغايرًا عن الحاضرة التي نعيشها، هذا المستقبل وهذه الحضارة سيكونان مختلفَيْنِ كلَّ الاختلاف عما نعيشه من أنساق وقيم اعتدنا عليها.

يضيف (توفلر) أن حضارة الموجة الثالثة هي حضارة جديدة تهيَّأ وجودُها في أمريكا وأوربا منذ منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ولم تتبلور كليًّا للآن، إلا أنها تسير في طريق التغيُّر المتلاحق بسبب سرعة العلوم وتقدُّمها، هذه العلوم هي علوم الكمبيوتر والإلكترونات، إنه عصر المعلومات. إن هذه الحضارة نشأت من باطن حضارة الموجة الثانية (الحضارة الصناعية)، ولا بد أن تتخلّل بعض الصيحات المعادية للحضارة الجديدة؛ لأنها ستزيل ما هو معتاد في الحضارة الثانية[2].

هذه الحضارة وهذه الموجة لها أسلوبها الجديد الذي يتأسَّس على مصادر الطاقة المتنوعة والمتجددة، ولها أساليب إنتاج تجعل من خطوط إنتاج المصانع والمعامل أشياءَ عتيقةً انتهى زمانها، ونجد في هذه الحضارة أُسَرًا وعائلاتٍ جديدةً غير نووية ومؤسَّسة من نوع جديد، يمكن أن تُسَمَّى بالكوخ الإلكتروني. وعلى مدارس وشركات ونقابات مختلفة جذريًّا، فتخط لنا هذه الحضارة قواعدَ جديدة للسلوك وتحملنا إلى ما بعد التنميط والتزامن والتمركز، فهذه الحضارة لها رؤيتها المتميزة للعالم، وطرقها الخاصة للتعامل مع الزمن وسياسات المستقبل[3].

من المؤكَّد أن تكون صناعاتِ الموجة الثالثة متمركِزةً على صناعتي الكمبيوتر والإلكترونيات وهي أهم التيارات الصناعية في المستقبل التي ستحتاجه كل المؤسسات الصغيرة منها والكبيرة، فالعمل في حضارة الموجة الثالثة لم يعد مقتصرًا في المصنع أو الشركة فحسب، بل سيكون العملُ في البيت بالقُرب من العائلة

---

(1) توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ص 17.

(2) نبيل رشاد: المستقبليات، ص 43

(3) توفلر: بناء حضارة جديدة، ص 18

(البيت الإلكتروني)، ولهذا يرى (توفلر) أن الوضع الاقتصاديَّ سيتغيَّر جذريًا عمَّا هو عليه في الموجة الثانية بسبب الانفجار الإلكتروني[1].

فالوضع الاقتصاديُّ ومكانة العمال يختلف من موجة إلى أخرى، وهذا يكون تبعًا للتحوُّلات وللتغيُّرات التي تشوب التصنيع، ففي الولايات المتَّحدة في بعض المصانع مثلا (وسترن إلكتريك) ذات التجهيزات الكهربائية كان عدد العمال يفوقُ ذوي الياقات البيضاء بنسبة 1-3. وبعد توفُّر وسائل الاتصال عن بُعْدٍ والأجهزة المتطورة الأخرى، أصبح عدد العمال 1-1، وهذا يعني أن العديد من العمال أصبح يتعامل بالمعلوماتية بدلا من السلع المادية، ويمكن أداء معظم عملهم في المنزل[2].

التحول الحضاريُ ونظرية الصراع:

يقول توفلر: "إن ولادة هذا العالم أي مجتمع ما بعد التصنيع، هي كانت زلاقنا نحوه، لن تكون دون صراعات، بل على العكس ستكون هناك مواجهات اجتماعية- سياسية ضارية، ولكي نفهم هذه الوضعية- على مستوى الكرة الأرضية كما في داخل مجتمعاتنا- نحتاج إلى نظرية للصراع. وأنها ستساعدنا في التمييز بين العلائق الموجودة بين الصراعات المختلفة التي تبدو لنا معزولة أو مستقلَّة بعضها عن البعض الآخر، وكذلك في إقامة لائحة أولويات فيما بينها لكي نركز على الأهم من بينها"[3].

ويرى (توفلر) أن نظرية الصراع تستند على مفهوم الموجات، إذ يقول: "عندما أذكر "موجة" تغيُّر تاريخيٌ متدفِّقة على مجتمع ما، فلا أتحدَّث عن تغيير وحيد ونوعيٌ- في قطاع التقنية مثلا- بل عن سلسلة كاملة من التغيرات المتلاحقة التي يقوي بعضها بعضًا ويسارع بعضها بعضًا، وتقود النظام في منحى قابل للتحديد، وقد بدأ هذا مع الموجة الأولى (تطور الزراعة)، وظهرت في الوقت نفسه

---

(1) توفلر: تحول السلطة (المعرفة والثورة والعنف في بداية القرن الواحد والعشرين) ترجمة حافظ الجمالي، أسعد صقر ج 1، مشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1991، ص 29.

(2) نبيل رشاد: المستقبليات، ص 49

(3) توفلر، خرائط المستقبل، ص 308.

طريقة جديدة للحياة مع مؤسسات اجتماعية، وسياسية ودينية خاصة تتجه مبادئها إلى مجابهة البيئة الجديدة التي استدعتها[1].

وعندما أطلقت الثورة الصناعية بدأت هذه بدورها في تطوير نمط من الحياة ومؤسسات وقيم ومبادئ جديدة دخلت بصورة فظة في صراع مع المؤسسات السابقة، مؤسسات الحضارة الزراعية في الموجة الأولى، وشعر الجميع بوطأة التحول، ففي داخل كل بيت تجسدت أشكال الصراع الناتجة عن التحول بين الموجتين، وأصبح هذا الصراع ناجمًا بين سلطة الأب وابنه، كما أصبحت هناك علاقات جديدة بين الأولاد وآبائهم، فلم تعد الأسرة تعمل كوَحْدَةٍ مشتركة بسبب تحول العمل من البيت إلى المصنع[2].

ففي القرن التاسع عشر، مثلا،كان أكثر المفكرين والمثقفين، ورجال الأعمال، والسياسيين، والناس العاديين، يملكون فكرة واضحة عن الوجه الذي سيرتسم فيه المستقبل. كانوا يستشعرون أن التاريخ يمضي في اتجاه انتصار الصناعة على الزراعة السابقة للميكنة، ويتوقعون، بدرجة رائعة من الدقة، جملة من التحوُّلات التي كان على الموجة الثانية أن تأتي بها: كالتقنيات الأكثر نجعًا والمدن الأكثر ضخامة، والتنقلات الأكثر سرعة، والتربية الجماهيرية الأوسع مجالا.. الخ. غير أنه كانت للرؤية التصنيعية للمستقبل انعكاسات ملحوظة على المستوى النفسي. وكان في وسع الناس أن يختلفوا أو أن يتنازعوا بعنف في مجاهاتٍ. إذ كانت الأزمات ومراحل التقدم الاقتصادية قادرةً على تغيير حياتهم. وعلى كل حال، فإن صورة المستقبل الصناعيّ، التي كانت مشتركة بينهم تميل إلى تحديد الاختيارات، وكانت تجعل الأفراد يعون، لا ما كانوا فيه فقط، بل أيضًا ما كان يمكن أن تكون عليه حظوظهم في المستقبل، وحتى إذا كانوا في قلب التغيرات الاجتماعية الكبيرة، كانوا يشعرون بأن هذه التطورات ستجلب لهم بعض الاستقرار، ومعنى ما، لهوياتهم. وبالمقابل، فإنه عندما تكون موجتان ضخمتان من موجات التغيير (أو أكثر من موجتين) تهبطان على مجتمع ما، من غير أن تكون

---

(1) توفلر، خرائط المستقبل، ص 309.

(2) حضارة الموجة الثالثة، ص 38.

إحداهما أقوى من الأخرى، فإن صورة المستقبل عندهما، تبدو وكأنها تعود إلينا من مرآة محطمة. وعندئذٍ يكون من الصعب أن نتبيّن معنى التغيرات والصراعات التي تحدث. غير أن اصطدام الجبهات يثير عاصفةً عنيفةً وتيارات متناقضة، ودوّامات من تلاطم الأمواج التاريخية أكثر عمقًا وأكبر أهمية[1].

يختتم (توفلر) نظريته عن الصراع المستقبليّ والقائمة على مفهوم الموجات، بقوله: "عندما يتم الاعتراف بوجود جبهات الموج هذه والتي تؤثر على المجتمع كله، دون أن تأبه لحواجز الطبقات أو العرق أو المجموعات، فسنكون قد وصلنا إلى إعادة نظر تصورية شاملة للتوجهات الحالية في كل ما يتعلق بالحياة العامة وما يتعلق بالمؤسسات المختلفة. ويشكل هذا الصراع بين الحضارات المعركة-الفوقية، وهي النسيج الخلفي الذي تجري عليه كل الصراعات الأخرى التي تمزق المجتمع، تلك هي الدلالة التي تحملها، نظرية الصراع المرتكزة على مفهوم موجات التغيير"[2].

وبهذا فإن الحضاراتِ الثلاثةَ كلٌّ واحدة منهن تختلف عن الأخرى، سواء من القيم الموجودة إذ ذاك أو العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية والسياسية وطرق التنظيم الممنهجة. ويرى (توفلر) "أن الحضارات تختلف بشكل كبيرٍ في طرقها في تطور الزمن"[3].

وعلى هذا النحو يرى (توفلر) أن الصراع لا يقوم بين الإسلام والغرب ولا بين الغرب وبقية العالم، حسب رؤية صموئيل هنتنغتون، وليس أن أمريكا في حال تدهور كما أعلن بول كيندي، ولا على حد قول فوكوياما إننا نواجه نهاية التاريخ، وإنما التغير الاقتصادي والإستراتيجي، هو الأكثر عمقًا، من كل شيء هو انقسام العالم بين ثلاث حضارات متميِّزة ومختلفة، وضمنيًّا متصارعة. ومن العسير علينا أن نرسم أُطُرَها، باستخدام التعريفات التقليدية[4].

---

(1) بناء حضارة جديدة، ص 22-24.

(2) توفلر، خرائط المستقبل، ص 313.

(3) نقلا عن علي حسين الجابري: فلسفة بريغوجين الكايوسية، دار البصائر، بيروت، 2014، ص 43.

(4) توفلر، إنشاء حضارة جديدة، ص 29.

الموجة الثالثة: نحو أسرة مترابطة

كان الناس في حضارة الموجه الأولى يعيشون في بيوت كبيرة تضم أفرادًا كُثُرًا، كلهم يعيشون تحت سقف واحد، ويعملون سويًا كوَحْدَة إنتاج اقتصادية. كانت الأسره ثابتة المكان، أفرادها غير مُتَرَحِّلِينَ، بل متجذرين بالأرض[1]. وكانت حياة هذه الأُسَرِ تدورُ حول البيت المشترك، فهناك كان الناس يعملون ويعتنون بالمرضى، ويربون الأطفال. بل إن هذا البيت هو مجالٌ اللهو والاهتمام بالعائلة، فالأسرة أيام الموجة الأولى، كانت مركز العالم الاجتماعي[2].

ومع قيام الثورة الصناعية، تغير النظام الأُسَرِي، فأصبح في كل بيت تصادمٌ بين الابن وسلطة الأب، وتشكلت علاقات جديدة بين الأولاد وآبائهم، وتغيرت أساليب الحياة الأُسرية، حتى أصبحت الأسرة ليست كوحدة مشتركة متراصة، بل أصبح هناك تغيُّرٌ بسبب مكان العمل البعيد عن البيت، فنشأت الأسرة النووية التي تتكون من الزوج، الذي يعمل بعيدًا كسبًا للرزق، والزوجة ربّة البيت وعدد قليل من الأطفال، فرفعت الموجة الثانية من شأن هذه الأسرة وجعلتها نموذجًا عامًّا نشرته في العالم أجمع، فأصبح المقياس المقبول اجتماعيًا لملاءمة حاجات مجتمع الإنتاج والأساليب الحياتية المشتركة والسلطة الهرمية والبيروقراطية، والذي يفصل حياة المنزل عن حياة العمل، إذ انتقل العمل إلى المصانع والمكاتب، ثم أرسل بالمرضى إلى المستشفيات، والصغار إلى المدارس[3].

وبالانتقال إلى الموجة الثالثة، فقد أصبحت الأسرة النووية ليس ذلك النموذج الذي يتلاءم مع المجتمع المثاليّ، أي أسلوب الحياة اللانووي، وبالتالي فإن الأسرة النووية لم تأفُلْ مثلما أفلت الأسرة المتماسكة إبّان مجيء الموجة الصناعية، فقد يرى (توفلر) أن الولايات الأمريكية إلى الآن يوجد فيها الأُسر النوويَّة بواقع 7% من مجمل السكان[4].

---

(1) توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ص 38.

(2) توفلر، إنشاء حضارة جديدة، ص 85.

(3) توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ص 226.

(4) توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ص 229.

إذن فإن الموجة الثالثة القادمة ستعيد للبيت هيبته وأهميته اللذين ذهبا عنه إبَّانَ الموجة الثانية، وذلك لأن كل التكنولوجيا وسبل الاتصال ستكون داخل المنزل، وهذا سيؤدي إلى أن ربَّ المنزل لا يستدعي به الذهاب للعمل بعيدًا عن المنزل، فضلا عن ذلك أن التقدم التكنولوجي سيجعل من الأسر تفضِّل تربية أطفالها في المنزل وليس في دور أخرى.

ويرى (توفلر) أنه سيكون في حضارة الموجة الثالثة تبادلٌ في الأدوار بين كلا الجنسين، فالنظام الاجتماعي هو في صدد الانفجار لكي يتأسس من جديد على قواعد جديدة أكثر تمايزًا، فالعلائق بين الجنسين سوف لا تُبْنَى تبعًا لكيفية سائدة، بل ستكون هناك ابتكارات لأشكال جديدة من العلائق المختلفة[1].

وحتى في تربية الطفل ستكون هناك أدوارٌ مختلفة، ففكرة الأُبوة هي مسئولية ومتعة يتم تقاسمها، وهذا ما اتَّضح عند (توفلر) عندما كان جالسًا في أحد مطاعم الولايات المتحدة، عندما رأى على طول الوقت أبًا يحمل ابنه في حجره وكأنه يرضعه وأمه جالسة جانبًا، فمثل هكذا ثقافة بدت تنتشر ليس بأمريكا فقط، بل بدأت تفرض نفسها حتى في اليابان[2].

وعلى أَيّةِ حال، فإنَّ الأُسرة في الموجة الثالثة ستكون أكثر ترابطًا ممَّا عليه في الموجة الثانية؛ لأن العمل في المنزل سيؤدي إلى تقوية أواصر العلاقات الاجتماعية التي أضعفها العمل خارج المنزل ولساعات طويلة- عملٌ عضليٌّ يرهق الإنسان ويسلُب قواه ووقته- وبالتالي "سيخرج العمال الذين يكونون قد قضوا طيلة نهارهم في البيت للذهاب إلى المسرح المحليِّ، أو ليشاركوا في أمسية مع جيرانهم، أو في مناقشة سياسية أو اجتماع يضم الأصدقاء[3].

وبالإضافة إلى التربية والعمل المنزليّ، نلاحظ الآن أن عددًا أكبر من المهمات الطبية التي كانت تتم في المستشفى أو في عيادات الأطباء- من اختبارات

---

(1) توفلر: خرائط المستقبل، ص 209.
(2) المصدر نفسه، ص 209.
(3) توفلر، خرائط المستقبل، ص 47.

الحمل إلى قياس الضغط- صارت الآن تتم في المنزل، إذن فإن دور الأسرة يتنامى[1].

سلطة المستقبل:

يقول (توفلر) في مستهلّ كتابه **تحوُّل السلطة**: "بالرغم من أن الرائحة الكريهة التي تنبعث من اسم السلطة، نظرًا لاستخدامها، فإن السلطة في حدِّ ذاتها ليست جيدة ولا سيئة، بل هي جانب لا مفرَّ منه لكلِّ علاقةٍ إنسانيَّةٍ، فهي تمارس تأثيرًا مُهمًّا على علاقاتنا الجنسية، كما تؤثر على مواقعنا المهنية وعلى السيارات التي نقودها، وعلى برامج التلفزيون التي نشاهدها، وعلى الآمال التي نحاول تحقيقها. نحن نواتج السلطة، بشكل أعمق مما يتصوَّره أكثرُنا، بيد أنَّ السلطة تبقى واحدًا من أقل جوانب حياتنا حظًّا من الفَهْم، وإن كان أكثرها أهمية لا سيما بالنسبة لجيلنا؛ لأننا على فجر عصر السلطات الجديدة، ففي هذه اللحظة يتفكّك أمام أعيننا كلُّ هيكل السلطة الذي كان يحافظ على درجة من الوحدة العالمية، ويتشكل الآن هيكل للسلطة مختلف تمامًا على كل مستويات المجتمع الإنساني"[2].

يبيِّن (توفلر) بأن السلطة لها جانبٌ أساسيٌّ في حياتنا لا نستغني عنها، فهي موجودة في ذواتنا وتتحكم بعلاقاتنا الإنسانية، فلا يمكن إنشاء علاقة بدون سلطة ولا يمكن تحديد مصير من دون سلطة، كما يضيف أن السلطة تتغير بتغيير العلاقات والتحولات التاريخية والعلمية، وهذا ما قد حدث مع تفجر عصر المعلومات، فالسلطة القديمة التي تمثِّل وَحْدَةً متماسكة تتقوَّض وتتفكك مع بروز سلطات متعددة ومتنوعة تتماشى مع التطور العلمي الحاصل. فيتمُّ تحول السلطة بوتيرة متسارعة جدًّا، إذ إن إعادة البنية الكثيفة في العلاقات ستؤدي إلى نتيجةٍ قلما نصادِف منها في التاريخ، وهي انقلاب كبير في الطبيعة العميقة للسلطة[3].

---

(1) توفلر، إنشاء حضارة جديدة، ص 85.

(2) توفلر، تحول السلطة، ترجمة لبنى الريدي، الهيئة المصرية للكتاب، سنة 1995، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

فالتطور العلمي الهائل لن يتركَ صدمة مستقبلية فحسب؛ بل إنه سيضع مسارًا جديدًا لسلطات قادمة. ولكن السلطة بحسب (توفلر) هي ليست تلك السلطة التقليدية التي تديرها مجموعة ما، فالسلطة عنده ذاتُ معنًى جديدٍ هي: القوة والمال والمعرفة[1].

يرى (توفلر) أنَّ كلَّ أشكال السلطة بدأت تنتهي تدريجيًّا أمام ثورة المعلومات والتقنية، وهذا ما يحدث في المكتب والسوبر ماركت والبنك والمدارس والمستشفيات. كل هذه نماذج للسلطة القديمة السائرة نحو التجزُّؤ والانقسام غير المتوقَّع، وحتى في عالم الأعمال، فالشركات العملاقة بدأت تتجزَّأ وتتشكل من جديدٍ لكي تتلاءم مع الواقع العالمي الجديد، ففي ظل المعرفة العلميَّة الجديدة تقلّص العمَّالُ، وحتى الـمُدَراءُ العامون فقدوا امتيازاتهم وأُحِيلُوا إلى التقاعُد[2]. إن هذا العصر أجْبَر عديدًا من المصانع والمؤسسات الكبرى التقليدية على الانهيار والتجزؤ، فالعالم اليوم يشهد طفراتٍ علميَّةً كبرى في مجال المعلومات والتقنيات، وهذا ما لا يتلاءم مع مصانع ومؤسسات الموجة الثانية (الصناعية)، فالمعرفة العاملُ الرئيسُ في تحوُّل السلطات، فهي مفتاحُ النمو الاقتصاديِّ للقرن الواحد والعشرين، كما أن المعرفة هي المساهم الأكبر لخلق الثروة، وهي الأقوى في تسخير القوة والعنف لصالح المستثمرين[3].

وهذا ما قد وَضَحَ في تصدُّر بعض الدول من الناحية الاقتصادية والهيمنة على أسواق العالم، وأبرز مثال اليابان التي استعانت بالروح العلمية على حساب الجهد العضليِّ، فثروة العصر الجديد اعتمدت على الذكاء، إذ إن استبدال الجهد العضليِّ بالمعلومات أو المعرفة هو السبب الرئيس من انطلاق اليابان في التطور الاقتصاديِّ؛ لأنهم قد وضعوا نظرَهم في القرن الواحد والعشرين قبل مجيئه بثلاثين عامًا، بفضل سيل من النظريات والمقالات والبرامج التلفزيونية التي بشرت ببزوغ "عصر المعلومات"، وهذا ما استقبله اليابانيُّون من أصحاب القرار في عالم الأعمال،

---

(1) المصدر نفسه، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

وكذلك في الأوساط السياسية بكل حماس، فانتهوا إلى أن المعرفة هي مفتاحُ النمو الاقتصادي في القرن الواحد والعشرين[1].

ومن هنا يرى (توفلر) أنَّ السلطات في حضارة الموجة الثالثة ستعتمد على المعرفة العلمية المتطورة؛ لأنها لُبُّ الاقتصاد والهيمنة العالمية، فالعالم اليوم معرَّض لانقلاب وتحول عميق في السلطة؛ لأن القوَّةَ والثروة بدأتا تخضعان لحكم المعرفة[2].

فليس من شكٍّ أنَّ القوَّة أو العُنْف يمكن أن يحقِّقَ نتائج لا يستهان بها، كما أنه لا يمكن لأي دولة الاستغناء عنه؛ لأنه يُسْهِم في تأمين النظام وصد الهجمات الخارجية، ويقلل من النشاط الإجرامي، وكذلك يساعد على جعل الحياة أقل عنفًا، ولكن العنفَ حقيقة خطيرة من أبرز أضراره أنه يدعو إلى سباق من أجل التسلح، أيضًا من نقاط الضعف الرئيسة للقوة هي انعدام مرونته، فهو لا يستخدم إلا العقاب، ولذلك يمكن اعتباره في النهاية سلطة من نوعية متدنية. أما الثروة فهي أداةٌ أفضل من العنف، حيث تتمتَّع بمرونةٍ أكبر، فهي لا تقتصر على التهديد بالعقاب، إنما يمكنها تقديم مكافآت متنوعة، ويمكن استخدامها باتجاه إيجابيٍّ أو اتجاه سلبيٍّ، وبهذا يمكن القول: إنَّ الثروة من نوع متوسط[3].

يرى (توفلر) أن أعلى أنواع السلطة هي المعرفة، فهي تقوم بدور مضاعَف للثروة وللقوة، إذ يمكن استخدامها لزيادة الموارد أو لحفظ الإنفاق لهدف معين، فالمعرفة لكثير من الأحيان تستطيع أن تقودَ الطرف الآخر إلى أن يحبَّ أهدافك وأفعالك، وهي على حد رأي قادة البنتاجون أهم مصدر من مصادر السلطة الاجتماعية الثلاثة التي تعطي للدولار قوته، وذلك بفضل مرونة استخدامها، فهي تستخدم للعقاب وللمكافأة[4].

فالذي يملك الحدَّ الأقصى للسلطة هو من يستطيع استخدام السلطة بأشكالها الثلاثة (القوة والثروة والمعرفة)، ولكنَّ المعرفة تعتبر سيِّدَة السلطات، والتي تكون

---

(1) المصدر نفسه، 24.
(2) توفلر، تحول السلطة، ص 42.
(3) المصدر نفسه، ص 32
(4) المصدر نفسه، ص 33.

الرأس الموجه للشكلين الآخرين من مصادر السلطة.

كما أنها ليست مصدرَ أكبر سلطةٍ من أفضل نوعية فقط، بل هي كذلك أهم عوامل إنتاج القوة والثروة. إذ انقضى العهد الذي كانت فيه المعرفة مجـرد عـون لسلطة الثروة، أو لمجرد القوة العضلية، وعلى هذا النحو فالمعرفة هي العنصر الحاسم في الصراع على السلطة على الصعيد العالميِّ وفي داخل كل المؤسسات البشرية[1].

الخلاصة وأهم النتائج:

بعد ما تقدم اتَّضَح أن صدمة المستقبل ستعمُّ في البلدان المتطورة تكنولوجيًا، لأن السرعة التقنية هي التي تعمل الفارق بمكتسبات وثقافات هذه الـدول. أمـا الدول النامية أو بلدان العالم الثالث فلن تصيبها الصدمة؛ لأنها لا زالت تعيش تحت سيطرة الموجة الزراعية والموجة الصناعية، وهذا لا يعني أن هذه البلدان سـتكون أفضل من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل إنهـا سـتفقد الهيمنـة باستمرار لأن العلم سيكون هو المهيمن والمسيطر على عالم المستقبل، كما يجـب على إنسان اليوم أن تكون له القدرة على التكيف، فإن لم يحدث ذلك فإنه لـيس بمقدوره أن يواجه الصدمة بل سيتعرض للانهيار.

يرى (توفلر) أن الكشوفات العلمية الحاصلة والمتسارعة في مجال الحياة ستترك أثرها المباشر على حياة الإنسان؛ لأنها ستصاحب معها تغيُّرًا في علاقات الإنسـان بالبيئة وبالناس وبالأفكار والمعتقدات والعلاقات.. الخ، إذ سيجد الإنسان نفسـه أمام عالـم لم يألفه، وبالوقت نفسه مطالبًا بالتكيُّفِ مع هذا العالم، وعلى هـذا النحو فإن الإنسان سيصاب بخلل وبدوار يسميه توفلر "صدمة المستقبل". وعلـى هذا النحو فالتغيير عند (توفلر) لن يصيب العالم الواقعيَّ فحسب؛ بل إنه سيتغلغل في أنسجة المجتمع، في علاقاتهم وثقافاتهم.

يفرق (ألفين توفلر) بين صدمة الثقافة وصدمة المستقبل؛ إذ يرى أن صـدمة الثقافة شيء هيِّن بالنسبة لصدمة المستقبل، فصدمة الثقافة أعراضها نفسية فقـط، بينما صدمة المستقبل أعراضها بدنية ونفسية؛ إذ تتمثَّل بالقلق والمرض البدنيِّ وفتور

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.

الشعور والضيق والانــزعاج، فعندما يصاب العقل سيؤدّي إلى الشرود والقلــق عندما يحمل الفرد فوق طاقته، وعندما يكون التغييرُ متسارعًا فنجــد التخريــب يصيب صحة من هم أقلُّ قدرةً على التكيُّف، وعندما تتفاقم الصحة النفسية تؤدي إلى الانهيار العصبــيِّ والاضطراب النفسيِّ وشيوع المخدرات والخرافة والعنف.

إن العالم المتقدِّم الذي سيمرُّ بصدمة المستقبل ستستحوذ عليه صفة اللا ثبات والتغيير الدائم في البنية، فكل هذا قد أصبح سمةً غالبةً لكل نظم القــيم للأفــراد والجماعات، وأنه أيًا كان مضمون القيم التي ستصعد لتحل محل القــيم الســائدة آنذاك، فإن عمرها سيكون قصيرًا، وسرعان ما تزول، فالتقنية المتطورة والمتسارعة ستفرض اللاثبات على العالم بسبب تغيرها باستمرار.

أما في الجانب التربويّ فنجد (توفلر) منتقدًا للتربية والتعليم التي ظلّت تزاول مهنة كلاسيكية لا تستطيع مواجهة المستقبل، وعليه فما دام العالم سائرًا نحو التقنية والمعلوماتية يجب أن يكون هناك نظام تعليميٌّ يتوافق مع المرحلة الجديدة، وعلــى هذا النحو فقد وضع (توفلر) مخطَّطًا تعليميًّا يمكِّنُ الفرد من مجابهة المستقبل الجديد، فليس من الصحيح أن يدرس الطالب النمط التعليمي نفسه، بنفس المدرسين على طول مسيرته التعليمية؛ بل يحتاج الطالب إلى التحديد بالمناهج والمدرسين، ويجــب على الطالب ألا يدرس الماضي والحاظر لأنهما سرعان ما يتلاشيان، بل عليــه أن يدرس المستقبل وكيفية التعامل معه، ووضع فروض احتمالية للمتغيرات المستقبلية، فضلا عن ذلك ليس على الطالب أن يدرس ما يملى عليه، بل تكون دراسته علــى ضوء ما يختاره الطالب نفسه، وبهذا يمكن القول إن (توفلر) يريد أن تكون هنــاك ثورةٌ على التربية والتعليم من خلال المناهج وأساليب التعاطي مع هــذه المنــاهج، حتى يكون هناك تعامل سويٌّ مع مجتمع ما بعد التصنيع.

يرى (توفلر) أن العالم قد أقبل على حضارة جديدة تعتمد على المعلومــات والتقنية، وأنها تتجسد في أغلب البلدان المتقدِّمــة متجــاوزة المرحلــة الزراعيــة والصناعية، وستكون التقنية في هذه الحضارة هي الســمة الغالبــة علــى أكثــر مؤسساتها، بدءًا من البيت الذي يعتبر المؤسسة الصغيرة وإلى أكبر المؤسســات في الدولة، فالعمل بهذه الحضارة سيكون مغايرًا عن حضارة الموجة الصــناعية، إذ لا

يستلزم من المرء الذّهاب إلى معمل أو مصنع ما، بل سيكون البيت مكانا للعمل أيضًا، وبهذا سوف تستعيد الأسرة والبيت هيبتها بعدما فقدها في الموجة الصناعية التي تطلب بها أن يكون رب الأسرة بعيدًا عن عائلته بسبب مكان العمل غير القريب عن بيته، إذ سيكون الترابط الأسري حاضرًا؛ لأن رب البيت قريبٌ من عائلته.

ستنهار في الحضارة الجديدة أكثر المصانع والمؤسسات الكبري المهيمنة على الوضع الاقتصادي التي تعيش مرحلة الموجة الصناعية، بسبب اعتماد مثيلاتها من المؤسسات على المعلوماتية، فتبرز للواقع مؤسسات جديدة تهيمن على الاقتصاد العالميّ.

إنّ السلطةَ في الموجة الثالثة ستكون لها هيمنةٌ من نوع جديد، فالعالم عَرَفَ أن السلطةَ تتكوَّن من خلالِ القوة أو العنف، وقد شهد التاريخ بذلك، وأيضًا تتكوَّن من الثروة وهذا ما وَضَحَ عند أغلب الدول العالميَّة، ولكن يرى (توفلر) أنَّ مثل هكذا سلطات لا يكتب لها الوجود مع الحضارة القادمة؛ لأننا مهما استخدمنا العنف والثروة لا يمكن أن تكون هناك هيمنةٌ بشكل مطلق، فلا بد للعنف أن يقف إلى حدٍّ معيَّن، ولا بدَّ للثروة أن تفرغ وتستحيل، وبهذا يعتقد (توفلر) أن المعرفة والذكاء هي السلاح الأوفر حظًّا في الهيمنة على واقع العالم الجديد، كما أن المعرفة هي العامل الرئيس في تحصيل القوة والثروة، فكل مؤسسات العالم الجديد ستجني ثروتها وقوتها بفعل المعرفة (التقدم التقنيّ).

نعوم تشومسكي

مصطفى مرشد جبير

باحث وكاتب من العراق

تمهيد:

يتبوأ نعوم تشومسكي (1928-) مكانةً مرموقة في عدَّة مجالات معرفيـــة في القرن العشرين؛ حيث تتعدد إسهاماته الفكرية في علم اللغة وفلسفة اللغة وفلسفة العقل والسياسة. بالإضافة إلى هذا توثّر نظريات تشومسكي اللغويـــة في علـــوم الاتصالات وعلوم الحاسب الآلي أعظم الأثر. وتجدُر الإشـــارة إلى نبـــل موقفـــه السياسي ونقده الحادّ للسياسة الأمريكية الخارجية، ودفاعه عن حقوق الإنسان في مواطنَ شتى من العالم؛ ولذلك توضع فلسفته في مصافّ الفلســـفات الإنســـانية الخالدة.

عُرِفَ نعوم تشومسكي كعالم لغويات، حيث مثّلـــت نظريتـــه في النحـــو التوليدي التحويلي ثورة في مجال اللغويات؛ فمهّد بذلك لأفكار جديدة في تـــاريخ البحث اللغوي، وأفكاره هي أحدث ما وصلت إليه الدراسات اللسانية المعاصرة، فاعتُبرت نظريته تحديًا واضحًا في حقل اللسانيات. ومن الملاحظ أن تشومســـكي قد أقام نظريته في النحو التوليدي انطلاقًا من موقف نقديٍّ اتخذه تجاه اللســـانيات البنيوية في كل من أمريكا وأوروبا، مبيّنا حدودها ومواطن النقص فيها، محـــاولاً تجاوزها وإعطاء البديل عنها.

غير أننا إن قلنا إن تشومسكي قد اشتُهِرَ بنظريته كعالم لغويـــات، فهـــذا لا ينفي خوض تشومسكي في ميادينَ فكرية أخـــرى. لقـــد اســـتهوت السياســـة

تشومسكي، وكانت له مواقف سياسية لا حصر لها، كما ألّف عديدًا من الكتب التي لا يستهان بها، يتعلّق أغلبها بنقد السياسة الخارجية الأمريكية وعلاقتها بمختلَف دول العالم في إطار النظام العالميِّ الجديد، مرُكِّزًا على المكانة التي تحتلها الولايات المتحدة ضمن هذا النظام. كما اهتمَّ تشومسكي بتحليل الخطاب السياسيِّ الأمريكيِّ، ومختلف آلياته، أي النظر فيما يخفيه الخطاب ويستبعده، فيما لا تقوله الكلمات وتخفيه عبر ما تعرضه، وبذلك تصبح الحقيقة موضع شكٍّ، فإذا كانت الألفاظ لا تدلُّ على معانيها أو تعاني من غربة عن المعنى المنوط بها، فأين الحقيقة إذن؟ في صميم هذه الإشكالية تأتي قوة وعمق أفكار تشومسكي.

ومن الملاحظ أنَّ الجانب السياسيَّ من فكر تشومسكي لم يحظَ بنفس الدرجة من الاهتمام التي حَظِيَ بها الجانب اللغويُّ؛ إذ تُعتبر نظريته في النحو التوليديِّ مرجعًا وحُجَّةً لدى كثيرٍ من الباحثين والمفكرين في شتَّى أرجاء العالم.

تشومسكي: الأصول والتكوين والديالكتيك

وُلِدَ إبرامُ نعوم تشومسكي في السابع من ديسمبر عام 1928، عاش مع والده دكتور وليام تشومسكي ووالدته إليس سيمونوفسكي في فلادلفيا، مقاطعة بنسلفانيا. غادر وليام تشومسكي موطنه الأصليَّ روسيا إلى الولايات المتحدة في عام 1913، هربًا من أن يُزَجَّ به في الجيشِ الروسيِّ. حال وصوله عمل بائِعًا في محلات مدينة بالتيمور بولاية ميريلاند. استطاع بعد ذلك أن يجد طريقَه في جامعة جونز هوبكنز، مستغلا قدراته على تدريس اللغة العبرية لكسب قوته. انتقل وليام تشومسكي بعد ذلك إلى فلادلفيا حيث امتهن هو وزوجته التدريسَ في المدارس الدينية في مجمع ميكفا الإسرائيليِّ، ومع مرور الوقت أصبح مديرًا لهذه المدرسة[1].

استمرَّ والد تشومسكي في متابعة بحثه في مجال اللغة العبرية، خاصَّةً في عصورها الوسطى، حتى أصبح على حدِّ قول مجلة **نيويورك تايمز**: "واحدًا من أهمِّ

(1) Robert F. Barsky, Noam Chomsky, A life of dissent, first MIT press, London, 1998, p. 9.

واضعي قواعد النحو في اللغة العبرية في العالم". له مؤلفات عديدة عن اللغة العبرية، وهو صاحب دراسة "اللغة الخالدة" عام 1957، وله عدَّةُ أعمال أخرى، مثل: العبرية وقصة لغة حية (1947)، وهو الكتاب الذي يُعَدُّ أساسًا للغة العبرية، كيفية تدريس العبرية في المراحل المتوسطة (1946)، التعليم والتعلُّم (1959). وقام أيضًا بتقديم دراسة عن قواعد النحو في اللغة العبرية خلال القرن الثالث عشر، والتي أسماها ديفيد قمحي: قواعد اللغة العبرية (1952)، وهو ذلك الكتاب الذي قرأه نعوم حينما كان في الثانية عشرة من عمره. وقد عني هذا الكتاب بالدراسة والنقد والتحليل، وبقي إلى اليوم كتابًا يقول عنه تشومسكي إنه يستمتع بقراءته كثيرًا[1].

يتَّضح جليًّا تأثير الأب في الابن. يقول كارلوس أوتيرو: قبل وفاته بفترة وجيزة لخص وليام تشومسكي هدفه الأسمى في الحياة، فقال في جمل قصيرة: "تعليم الأفراد المؤهلين لاستقبال أفكار، مثل التكامل والحرية والاستقلال، وتعليم أولئك المهتمين بتحسين وتطوير العالم، وأولئك المتحمسين للمشاركة في جعل الحياة ذات قيمة ومعنى للآخرين".

وبالمثل فقد لعبت والدة تشومسكي دورًا مهمًّا في تطوير شخصيته كمفكر ومعلم وناشط، فمنذ أن كان صغيرًا استهواه حسُّها السياسيُّ الذي كان دافعًا له لأن ينظر إلى ما وراء الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة، وتفعيل دوره السياسيِّ. لقد درست العبرية في مجمع ميكفا، ولما أراد تشومسكي أن يخوض غمار الحياة التدريسية، كانت بالنسبة إليه خبرة مألوفة. يقول أوتيرو: إن تأثير والده عليه يمكن تتبعه على نحو أيسرَ من تتبع تأثير والدته؛ حيث إنها كانت يسارية في نطاق الاهتمام العام بقضايا المجتمع والسياسة، والتي كانت تُعتبر جزءًا مهمًّا من حياة تشومسكي الفكرية. ويمكن للمرء أن يتخيَّل الحوار الذي يدور على العشاء في مثل هذا المنزل. يقول أوتيرو: "يقرر تشومسكي ببساطة، خلال فترة الطفولة كانت هناك غزارة في المناقشات التي تتناول الموضوعات الشيقة والمهمة. ومن هذه القضايا قضية الصهيونية التي كانت محط الاهتمام، وخاصة في عصر التنوير

(1) Ibid., p. 10

الأوربـــي الغربـــي". يضيف أوتيرو قائلا: كانت عائلة تشومسكي متـــأثرة إلى حدٍّ كبير بالكاتب والروائيِّ العبريِّ الكبير آشر جونسبرج (1856- 1927)، الذي كان متحدثًا رسميًّا باسم الحركة الصهيونية، والذي اشتهر باسم "أحد عـــام" أي: "واحد من عامة الناس"، إلا أن البعض قد شكّك في نهج جونسبرج وذهبوا إلى أن أفكاره كانت ضد الصهيونية"[1].

لقد بدأ التعليم الرسمي في سنٍّ مبكرة جدًّا وهو في الثانيةِ من عمـــره، حـــين أرسل إلى مدرسة متأثِّرة بفكر جون ديوي التجريبـــيِّ في فلادلفيا، ظلَّ فيها حتى سن الثانية عشرة. ومن الملاحظ أن موقف جون ديوي من التعليم يشابه موقـــف الفيلسوف فون همبولدت الذي يعد المبشر لتشومسكي في كل من علـــم اللغـــة والسياسة. بالنسبة لديوي مثل همبولدت "التعليم يجب أن يُوفِّر للطفل فرصًا يحقق من خلالها ذاته، أي يزود الطفل ببيئة تتحداه كي يكتشفها بطريقته الخاصة". ولا يزال هذا الموقف من التعليم هو رأي تشومسكي؛ لأنه يعتقد أن الأفـــراد تتطـــور شخصياتهم على نحو أفضل، إذا ما أعطوا الفرصة للإبداع بحرية بدلا مـــن اتِّبـــاع المبادئ التعليمية الصارمة[2].

سمح له التحاقه بتلك المدرسة مع أقران آخرين مـــن بيئـــات مختلفـــة ذوي مستويات مختلفة من المواهب، بأن يستمروا في تطوير ملكاتهم الإبداعية مـــن دون خوف من أسلوب التقييم التنافسي. كان الطلاب يمارسون اهتماماتهم إما على نحو فرديٍّ أو في جماعاتٍ، ويتم تشجيع كل عضوٍ في الفصل على الـــتفكير في نفســـه بوصفه طالبًا ناجحًا جدًّا. وكان معيار المقارنة بين الطـــلاب الإبـــداع ولـــيس الدرجات، ولم يكن هناك عملٌ أكثر أهمية من عمل آخر[3]. ومن الأنشطة المتعددة في المدرسة مشاركته في الجريدة المدرسية، فعندما بلغ العاشرة من عمره كتب أول مقالة عن سقوط برشلونة أثناء الحرب المدنية الأسبانية. لقد وجد نفسه مشـــغولا بقضايا سياسية كثيرةٍ منها سقوط برشلونة، والصراع بين الحركات اليسارية. ومن

---

(1) Ibid., pp. 11- 12.

(2) Ibid.,.p. 15.

(3) Ibid., p. 16.

غير المعقول أن ينشغل طفلٌ في العاشرة بتلك الأمور، لكنَّ طبيعة حياة أسرة تشومسكي ونوعية اهتماماتهما شجَّعته على ذلك[1].

انتقل تشومسكي في الثانية عشرة من عمره إلى المدرسة الثانوية في فلادلفيا أيضًا، تكوَّن الوعي لديه في تلك المدرسة بأنه طالب متفوق؛ لأنه يحصل على أعلى الدرجات. لقد صدم باكتشافه أنها مدرسة تقوم على النجاح الأكاديميِّ، مدرسة تقوم على الالتزام بالمنهج والسلطة مقارنة بالحرية والإبداع في مدرسته السابقة، وفي ذلك يقول: "لو عدت إلى الخلف حول خبرتي اعتقد أنها نقطة سوداء"[2].

لقد بدأ تشومسكي دراسته الجامعية بجامعة بنسلفانيا في سن السادسة عشرة. كان يدفع مصاريفه المدرسية من تدريسه في مدرسة عبرية في الظهيرة أيّام الأحد، وفي بعض الأحيان في المساء تعددت قراءاته في اللغات والفلسفة والمنطق، وسجل نفسه في البرنامج العام للدراسة. أيضًا درس العربية وكان الطالبَ الوحيدَ في الجامعة الذي فعل هذا في ذلك الوقت. وعلى الرغم من أنه انغمس في العمل بحماسة الطالب المبتدئ المثاليِّ، لكن سرعان ما أصبح مثبطَ الهمة؛ لأنه اكتشف أن النظام التعليميَّ الذي ضاق به منه في المدرسة الثانوية هو نفسه نظام جامعة بنسلفانيا. لكن ما أثار إعجابه في تلك الفترة أنه كان قادرًا على الاتصال مع بعض الأساتذة الذين أثاروه ذهنيًّا. فقد قابل ويست شيرشمان في قسم الفلسفة وأستاذه في العربية كان جورجيو ديلافيدا. لم يكن مهتمًّا ببساطة بعملهم الأكاديميِّ، لكن جذبه إليهم اتجاههم العام، فلقد أعجب بديلافيدا سياسيًّا أكثر منه أكاديميًّا[3].

لعب كتاب "مناهج في علم اللغة البنيويّ" دورًا حيويًّا في إقامة العلاقة بين هاريس وتشومسكي. ذكر تشومسكي نفسه ذلك في مقدمة عمله "البنية المنطقية للنظرية اللغوية":

---

(1) Ibid.p. 17
(2) Ibid., p. 21
(3) Ibid., p. 47.

"إن بدايتي الرسمية مع مجال علم اللغة كانت في عام 1947م، عندما أعطاني زيلج هاريس بروفات كتابه "مناهجُ في علم اللغة البنيويِّ" كي أقرأه. لقد وجدته مثيرًا وبعد بعض المناقشات المهمة مع هاريس قررت أن أتخصص في علم اللغة بوصفي طالبًا جامعيًّا في جامعة بنسلفانيا. ومما شجَّعَني على ذلك أيضًا حصولي على بعض المعرفة بعلم اللغة التاريخيِّ والنحو العِبريِّ في العصور الوسطى، استنادًا على علم والدي في هذه الميادين. في نفس الوقت دراستي للعربية مع جورجيو ديلافيدا"[1]. وفي الحقيقة أن آراء هاريس السياسية هي أول ما جذب تشومسكي إليه وليس كونه عالم لغة. لقد شجع هاريس تشومسكي على الالتحاق بمحاضرات في الفلسفة مع نيلسون جودمان ومورتن وايت[2].

أثار إعجابه في زيلج هاريس عمله السياسي ودراساته اللغوية وطريقته غير الأكاديمية. لقد أدرك أن هاريس سبب رئيس لبقائه في بنسلفانيا. كان هاريس يشجِّع المناقشات الحية الإبداعية التي كانت دعامة أساسية في تعليم تشومسكي المبكر، بذلك أصبح قسم علم اللغة في جامعة بنسلفانيا مشابهًا لطابع مدرسته الابتدائية. إن الطلاب يشاركون بحماسة في علم اللغة وأيضا في السياسة. لقد حصل على الدرجة بطريقة غير مألوفة من جامعة بنسلفانيا في اهتماماته في علم اللغة - الفلسفة - المنطق[3].

تزوَّج في عام 1949م من كارول التي شاركته اهتماماته، متضمنة التاريخ والثقافة اليهودية ودراسة اللغة والفلسفة. عملت كارول فيما بعد في حقل علم اللغة، وعند زواجها كانت نشيطة في القضايا السياسية لكن بطريقة مختلفة عن تشومسكي[4].

نظرًا لقوة فصل واحد من رسالته مُنِحَ تشومسكي درجة الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا في عام 1955. وعدا علاقته بكل من جودمان وهاريس فقد انقطعت علاقة تشومسكي بتلك الجامعة بعد ذلك الفصل. وكانت الفترة التي

---

(1) Ibid., pp. 49-50.
(2) Ibid., p. 50
(3) Ibid., p. 51.
(4) Ibid., p. 52.

كَتَبَ فيها رسالته، والتي شكّلت الأساسَ الذي اعتمدت عليه النسبة الكبيرة من أعماله اللاحقة، كانت فترة وحدة وتركيز، ففي حالة العُزْلة تلك عَكَفَ في حالة "تركيز غير معقولة". وهنا يقول: "عندما أتأمل تلك المرحلة لا يمكنني معرفة كيفية كتابة كتاب من ألف صفحة في شهور قليلة، وهو الكتاب الذي حوى عديدًا من الأفكار التي شكّلت الجزء الأكبر من نتاجي الإجمالي"[1].

أثناء فترة زمالته بجامعة هارفارد (1951-1955)، قضى تشومسكي معظمَ وقته في كمبردج، إلا أنه استمرَّ في عَلاقته مع هاريس الذي واصل التدريس في جامعة بنسلفانيا. ومنذ منتصف الخمسينيات كانت لتشومسكي علاقاتٌ محدودة بهاريس، التي ما لبثت أن انقطعت تمامًا بمنتصف الستينيات، فقد أصبح مشروع هاريس اللغوي أقل أهمية بالنسبة لتشومسكي الذي سلك اتجاهًا جديدًا، وكان علم اللغة كما رأى تشومسكي وصل إلى نفس النتائج مِرَارًا وتَكْرَارًا بشكل غير معقول. حاول هاريس- كما يرى تشومسكي- "أن يحقق أمرًا جديدًا من خلال دراسة بنية الخطاب، قام باستخدام خصائص التحليل اللغوي لإجراء تحليل الخطاب". ومن هذا المسعى وُلِدَ علمُ تحليل الخطاب، وكان ما يهمُّ تشومسكي في ذلك هو عملية التوليد "وصولا إلى وضع تصور ونموذج المعرفة اللغوية داخل عقل أبناء اللغة". في حين انصبَّ اهتمامُ هاريس على "الاتجاهات العملية مثل الترجمة الآلية والاستعادة الآلية للبنيات". أي إن اهتماماتهما اللغوية كانت متباينة[2].

رتَّب صديق تشومسكي رومان جاكوبسون عام 1955 له فرصةَ العمل كباحث في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، وعلى حد وصف تشومسكي: "لم يكن لي مجال تخصصي محدَّدٍ أو وثائق في أي شيء"، إلا أن المعهد الذي كان "جامعة علميةً لم تكن تهتم آنذاك بالوثائق"، كان على الاستعداد لتخطي ذلك النقص. وتقلَّد تشومسكي وظيفة أستاذ مساعد وعُهِدَ إليه بمشروع في الترجمة الآليَّة التي لطالما انتقدها، وكان يجري في معامل المعهد بتمويل من العسكرية الأمريكية[3].

---

(1) Ibid, p. 83.

(2) Ibid, p. 84-85.

(3) Ibid., p. 86.

وعندما كان يجري له المقابلة الشخصية بواسطة مدير المعمل جيروم ويزنر ما كان من تشومسكي إلا أن قال إنه شخصيًا ليس مهتمًا بالمشروع، بل لا يرى أي معنى للمشروع. إلا أن ويزنر رأى في تشومسكي أنه صاحب الأفكار الجزئية، وبالتالي حصل تشومسكي على وظيفة مدرس بالمعهد بدوامٍ كاملٍ؛ حيث كان يقضي نصف الوقت بالمعمل والنصف الآخر في التدريس[1].

إلا أنَّ المشكلةَ الأبرز التي واجهها تشومسكي تمثَّلت -على حدِّ قوله- في: "ما كان مطلوبًا منِّي عمله في النصف الخاص بالتدريس؟". وبدأ بتدريس بضعة مُقرَّرات لطلاب الدراسات العليا في قسم اللغات الحديثة، التي تساعدهم في شق طريقهم نحو درجة الدكتوراه، وهي التي من حسن الحظ قد أُلغيت الآن. كما عُهِدَ إليه أيضًا تدريسُ مُقررٍ لغويٍّ للطلاب الأصغر على النحو الذي يريده، وكان تدريس ذلك المقرر بمثابة الفرصة المهمَّة له بما سمح له من بلورة بعض أفكاره، وإجراء مناقشات مع طلابه حول أفكار النحو التوليديِّ التحويليِّ.

وكان المعهد مكانًا مناسبًا: "كنت قد بدأت تدريس مُقرَّراتٍ فلسفية للطلاب، وتمكنت من الإسهام في تأسيس قسمٍ متميِّز للفلسفة. كان المعهد دائمًا مكانا يتَّسم بالحرية وإمكانية التجريب دون الشروط الجامدة. لقد كان المكان المناسب لشاب له طموحي وأفكاري". وكانت تلك الفترة مثمرة لتشومسكي وكتب: "بصرف النظر عن مشروع الترجمة الآلية، فقد كان معمل أبحاث الإليكترونيات.. يوفِّر بيئةً مُحفِّزة للتفاعل بين فروع البحث الذي رغبت في القيام به". وفي ذلك المكان تكون لديه كتاب "جوانب نظرية النحو"[2].

تجلَّت أهمية تشومسكي عقب عمله في معهد (MIT)، ففي سبتمبر 1956 ألقى تشومسكي في ندوة بالمعهد ورقةً بحثية بعنوان "ثلاثةُ نماذج لوصف اللغة"، قد تضمَّنت هذه الورقة "العناصر الرئيسية في الاتجاه الجديد لتشومسكي في دراسة اللغة (تشومسكي والثورة المعرفية). وهناك من رأى في تلك الورقة البحثية وغيرها

(1) Ibid., p. 86.
(2) Ibid., p. 87.

مما قدم في تلك الندوة بداية بزوغ العلوم المعرفية[1].

وبناءً على اقتراح موريس هايل عرض تشومسكي بعض محاضراته التي كان يلقيها على فان سكونفيلد محرِّر سلسلة دورية بعنوان Janua Linguarum التي تصدر باللغة الألمانية. ووافق سكونفيلد على طبع المذكرات تحت عنوان "البنى التركيبية"، وهي الكتابات التي عارضت اتجاه هاريس وبلومفيلد، رغم أن تشومسكي كتب أكثر من مرة: "أثناء كتابة هذا البحث جرت محادثات مطولة بيني وبين زيلج هاريس وكثير من أفكاره واقتراحاته قد استعنت بها في النص، وفي البحث الذي تأسس عليه النص". ومن الواضح أن تشومسكي قال هذا بدافع الاحترام لهاريس، إلا أنه يوضح لاحقًا: "عندما يقرأ أي لغوي النص فسيعرف- دون أن أقول ذلك صراحة- أنني أدعو إلى تغيير الصورة بمحملها من الألف إلى الياء. إلا أنني لم أرغب في التصريح بذلك لأسباب شخصية، ولكن هذا يبدو جليًا في النصّ لأيِّ قارئ مُتخَصِّص". وأعمال تشومسكي آنذاك كانت تُعَدُّ خروجًا عن هيمنة علم اللغة، وسعى تشومسكي إلى طرق للوصول إلى "حقيقة اللغة والنظرية اللغوية"، أعني بحثه عن نحو عالمي، وكان جليًا لمن يعمل في المجال أن تشومسكي كان يشكل تحديًا خطيرًا[2].

1- في الثورة على المادية المتطرفة:

صحيح أن نظرية تشومسكي جاءت كبديل للسانيات البنيوية؛ حيث عاب عليها تشومسكي وقوفها عند حدِّ الوصف دون التفسير، كما عاب عليها إلغاءها للذات من العملية اللغوية، لكن ألم تمثِّل النظرية اللغوية في النحو التوليديِّ بدايةً لاهتماماته السياسية؟ هذا ما سنحاول توضيحه من خلال التطرُّق للملامح الكبرى لنظريته اللغوية، وأهم المنطلقات التي ساعدت تشومسكي على بناء نظرية النحو التوليديِّ، من مُنطلق أن آراء تشومسكي في مجال اللسانيات هي آراءٌ ثورية على ما جاء قبلها.

(1) Ibid., p. 88.
(2) Ibid., p. 88.

ظهرت المدرسة التوزيعية في الولايات المتحدة الأمريكية بزعامة ليونرد بلومفيلد[*] Leonard Bloomfield متأثرة بالمدرسة السلوكية في علم النفس. وقد ارتبط التوزيع كمنطلق للتحليل اللساني أساسًا بالمدرسة الأمريكية الوصفية، فهو ينطلق من مدونة محدودة ليحصر مجموع السياقات أو المواضع التي ترد فيها الكلمات الدالة عن طريق استبدال وحدة لغوية بأخرى قصد تحديد توزيعها[1]. وهذا يعني أن التوزيع لا يهتم بالمعنى بقدر ما يهتم بالظروف والمواقف التي يرد فيها الكلام، من منطلق أن السياق هو الذي يحدد الفعل اللغوي. وبذلك تطور النحو التوزيعي في الولايات المتحدة الأمريكية، مستهدفًا وصف اللسان باستعمال الخصوصيات التوزيعية دون الالتفات إلى معانيها، فتؤلف الوحدات التي تخضع للتوزيع نفسه قسما قائمًا بذاته[2].

وقد حاولت المدرسة التوزيعية الارتقاء باللغة إلى مستوى العلم، فكان الهدف توخِّي الموضوعية والابتعاد عن الذاتية، ولذلك أقام بلومفيلد اتجاهه اللسانيّ على جملة من المبادئ أهمها إضفاء صفة "العلمية" على الدراسات اللغوية، وتحقيق استقلاليتها، حيث كان تأثر بلومفيلد بالوضعية الصارمة لعلماء النفس السلوكيين أو الميكانيكيين واضحًا. هذه المذاهب التي يتم في إطارها التعبير بشكل كاملٍ عن الأفكار حول الخبرة الإنسانية بطريقة تتَّصِل قدر الإمكان بالظواهر الملاحَظَة في الزمان والمكان[3]. وما لا يمكن ملاحظته وإخضاعه للتجربة لا يمكن وضعه داخل حيِّز البحث. وبذلك تخلّى بلومفيلد عن المذهب العقلانيّ وسحب ثقته منه،

(*) ليونرد بلومفيلد: (1887-1949) من أهم الوجوه البارزة في الفكر اللغوي الأمريكي، تحديدًا اللسانيات البنيوية. حاول تحويل اللسانيات إلى علم فطبق مناهج المدرسة السلوكية في علم النفس على اللغة، من أشهر كتبه "اللغة".

(1) شفيقة العلوي, محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 35.

(2) ماري نويل غاري بريور. المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، ترجمة: عبد القادر فهيم الشيباني، الجزائر، ط1، 2007، ص 51.

(3) هنري روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 301-302.

واعتمد المذهب السلوكي، فالمعنى عنده هو الموقف أو السياق الذي نطـق فيـه المتكلم والاستجابة التي استدعاها كلامه. فنصّب بلومفيلد نفسه عـدوّ المـذاهب العقلانية، معتبرًا أن اللغة مجرَّدُ سلوك مثلها مثل باقي أنواع السـلوك الأخـرى، وبذلك يمكن ملاحظتها ملاحظة مباشرة.

ارتبطت نظرية بلومفيلد بمبدأين رئيسيين هما: الباعث والاسـتجابة؛ يتلقـى الكائن البشري باعثًا معينًا (مثيرًا) فيبدي تبعًا لذلك استجابة. وكانت العملية تتم على النحو التالي: الباعث (stimulus)؛ يدخل هذا الباعث في "صـندوق أسـود فارغ" (العقل)، فيبدي الصندوق الفارغ استجابة (response)[1]. والعقل بالنسبة لكل التجريبيين عبارة عن صفحة بيضاء، وبالنسبة لبلومفيلد العقل فارغ لا يحتوي على أي نوع من الأفكار أو الخبرات. ينتظر العقل مثيرًا خارجيًّا فيصدر استجابة، تعتبر الأصوات مثيرات في اللغة، حين يسمع شخصٌ شخصًا آخر يناديه فيبـدي استجابة بالرد عليه. ومن هنا استبعد بلومفيلد الطرق الاستبطانية الذهنية الموغلة في الذاتية واستبدلها بنظرية المثير والاستجابة، فنظر إلى المدرسة السـلوكية كخشـبة الخلاص.

أطلق بلومفيلد على المنهج الذي اتبعه في دراسة اللغة اسم المنـهج المـادي (materialistic) أو الآلي (mechanistic)، وهو الذي يفسر اللغة في حدود المثير والاستجابة على غرار ما تقوم به العلوم الفيزيائية والكيميائية في اعتمادها علـى تتابعات العلة والأثر (cause -and-effect sequences)[2]. ولا يختلف الإنسـان عن أي كائن آخر، الحيوانات مثلا أو حتى الآلات، كونه (الإنسـان) يتصـرف بطريقة آلية دون وجود أدنى مستوى من مستويات التفكير. ولكي يؤكـد لنـا بلومفيلد بعض المواقف التي تستعمل فيها اللغة يقدم لنا مثاله الشهير: لنفتـرض أن جاك وجيل يسيران في الممرّ، جيل كانت جائعة، رأت تفاحة في الشـجرة، إنها

---

(1) جون جرين، التفكير واللغة، ترجمة: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، 1992، ص 42.

(2) أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 193.

أحدثت ضجيجًا مع حنجرتها ولسانها وشفتيها، أزاح جاك السياجَ، تسلّق الشجرة، وأخذ التفاحة، وجلبها إلى جيل، ووضعها في يدها، جيل تأكل التفاحة[1]. هذه طريقة عادية يمكن لأيِّ أحدٍ منا أن يقصَّ بها أحداث هذه القصة، لكنَّ الأمر بالنسبة للسلوكيين يجري على نحو آخرَ، فجيل كانت جائعة معناه أن عضلات معدتها تتقلّص وتنقبض، ممَّا يعني أن هناك موجاتٍ ضوئيةً تسقط من التفاحة على عين جيل، وكل هذا يمثل المثير. أما الاستجابة المباشرة كما يرى السلوكيون فهي أن تتسلق جيل بنفسها وتحضر التفاحة لتأكلها، ولكنها بدل ذلك تقوم باستجابة بديلة على شكل أصوات[2]. هذا يؤكد لنا اهتمام بلومفيلد، كممثل للمدرسة الوصفية، بالجانب المادي من اللغة وهو الصوت.

اهتمَّ التوزيعيون بمختلف السياقات والمواقف التي يرد فيها الكلام، وبذلك جاء تفسيرهم للعملية اللغوية تفسيرا آليًّا، لا يختلف الإنسان عن الحيوان أو الآلة؛ لأن عنصر التفكير كجزءٍ أساسيٍّ في العملية اللغوية مرفوض من قبل التوزيعيين، خوفًا من الوقوع في الذاتية. وبالتالي لا يمكن تحقيق الهدف الأساسيِّ لبلومفيلد وهو الارتقاء باللغة إلى علم، وتحقيق الموضوعية في علم اللغة.

في المقابل عمل تشومسكي جاهدًا من أجل تجاوز اللسانيات البنيوية، وذلك عبر إقامة ألسنية توليدية تحويلية تأخذ في الحسبان دور الذات في عملية إنتاج اللغة. وتجاوز تشومسكي مستوى الوصف إلى تفسير المظاهر الكامنة خلف الظواهر اللغوية، فأكّد أن ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها الدراسات اللغوية الحالية إنَّما هو المظهر الإبداعيُّ للغة[3]. إن الوقوف عند المظاهر السطحية للغة غير كفيل بمعرفة الخصائص الكامنة وراء تلك المظاهر السطحية؛ فللظاهرة اللغوية مستوى عميقٍ غير ذلك المستوى الذي توقّف عنده البنيويون.فالظاهرة

---

(1) Leonard Bloomfield, Language, Great Britain, first published, 1935, p. 22.

(2) جون ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1985، ص 69.

(3) الزواوي بغورة، المنهج البنيوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2001، ص 48.

اللغوية ظاهرةٌ جدُّ معقّدة، لا يكفي الوقوف عند ظاهر الكلام لتفسيرها، و لم يعالج النحو البنيويُّ القضايا الجوهرية بسبب محدودية مجاله[1]. وبذلك كانت الخطوة الجريئة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها، هي إدخال دور العقل في العملية اللغوية، وبالتالي إعادة الاعتبار للذات الإنسانية التي لطالما استبعدتها اللسانيات البنيوية.

يقول تشومسكي: "ولكن المشكلة إذا ما ركّزنا على اللغة المبنية داخليًا أميَل ما تكون شيئًا مختلفًا، فهي البحثُ عن صور التمثيل العقلية التي تقف وراء أداء الكلام وإدراكه"[2]. فالأصوات ما هي إلا مظهرٌ سطحيٌّ من اللغة. ولذلك قال تشومسكي: "اللغة المبنية داخليًا"، أي التي يكون مصدرها العقل. وتشومسكي في هذا متأثر إلى حدٍّ كبيرٍ بفيلسوف العقلانية رينيه ديكارت[*] (René Descartes) حيث قال هذا الأخير في كتابه **مقالٌ عن المنهج**: "العقل هو أحسن الأشياء توزّعا بين الناس... فالعقل أو النطق يتساوى بين كل الناس بالفطرة"[3]. وقد اعترف تشومسكي نفسه بالعودة إلى التراث الديكارتيّ حيث يقول في ذلك: "لقد ذكرت أن النحو التوليدي سعى لمعالجة القضايا التي أحيت التراث، بشكل خاص الفكرة الديكارتية: إن الفارق الحقيقيَّ بين البشر والمخلوقات الأخرى أو الآلات، هو القدرة على التصرُّف بالطريقة التي اعتادوها، والممثلة بالشكل الأوضح في الاستعمال العادي للغة"[4]. يبدو أن الفارق الرئيسيَّ الذي يميِّز بين البشر والمخلوقات الأخرى والآلات، والذي يقرّ به العقلانيون، قد تم تجاهله من طرف

---

(1) نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 103-104.

(*) رينيه ديكارت:(1596-1650) فيلسوف فرنسي ذو نزعة عقلية، اشتهر بمنهجه في الشك، أهم مؤلفاته: مقال عن المنهج، مبادئ فلسفية.

(3) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 109.

(4) نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة: عدنان حسن، دار حوران للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2009، ص 59.

المدرسة التوزيعية بزعامة بلومفيلد أملا منه في تحقيق الموضوعية العلمية. ولذلك لم يحظَ مبحث المعنى بأيِّ اهتمام؛ لأنَّ ما هو عقلي يُسقِط في الذاتية، فلا حرج إذن أن تطبق التجربة حتى على الإنسان، الذي لم يعد يميزه عن الحيوان أو الآلة شيء، فحتى اللغة أو النُّطق لم تعد ميزة إنسانية؛ لأن كلَّ ما في الأمر هناك مثيرات واستجابة.

وبذلك لا تختلف العملية اللغوية عند الإنسان عن بعض عمليات الاتِّصال الأخرى عند باقي الحيوانات، ما نتج عنه بساطة التحليل اللغوي عند بلومفيلد ومعالجته الشكلية لموضوع اللغة، وعدم اهتمامه بالمستوى العميق الذي يتمثَّل أساسًا في مبحث المعنى، فاتَّخذ هذا الاتجاه من التجارب المخبرية التي تبرز سلوك بعض الحيوانات (الفأر- الكلب)، ليبين أن اللغة ناجمةٌ عن بعض المثيرات وتبدو اللغة بذلك عبارة عن بعض الاستجابات المتتالية[1]. لم ينتبهْ بلومفيلد إلى أن الصوت ما هو إلا المستوى المادي من اللغة، وهو فقط انعكاس للمبادئ العقلية الجوهرية.

ردّ تشومسكي على هذا الاتجاه ردًّا عنيفًا، معتبرًا أن الإنسان يختلف عن الحيوان بواسطة العقل، فهو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يفكِّر، فالاتجاه السلوكيُّ في دراسة اللغة يبقى غير مفيدٍ للبحث الألسنيِّ. فإبعاد الذاتِ من العملية اللغوية التي يراها تشومسكي جدُّ معقَّدةٍ. ولكي يوضِّح لنا تشومسكي ذلك يعرض لنا مثالا رائعًا ليبين نقاط الاختلاف بين نظرة السلوكي للغة ونظرته هو إليها، حيث يقول في هذا: "فنمو المعرفةِ أشبه ما يكون بنموِ الفاكهة، فمهما تتعاون الأسباب الخارجية بدرجة ما، فإن ما يجعل العصائر تصل إلى مستوى نضجها التام هو قوة الشجرة الداخلية وميزها"[2]. وكان قصد تشومسكي هو المعرفة اللغوية، فمهما تعاونت واجتمعت العوامل والمؤثرات الخارجية، لا يمكن أن تكون هي مصدر هذه المعرفة؛ لأن مصدرها داخلي. وكما أشار تشومسكي في المثال أن نمو الفاكهة

---

(1) ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1986، ص 26.

(2) نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها أصولها واستخدامها، ص 52

مهما اجتمعت وتعاونت عوامل خارجية في نموه، إلا أنها لا يمكن أن تكون مصدر قوته الذي يرجع بالأساس إلى قوة الشجرة الداخلية وميزتها. فاللغة لا يمكن أن يكون مصدرها إلا الميزة التي تميز الإنسان عن باقي الكائنات وهي العقل، ومنه القُدرة على الكلام. ولا يمكن بأيَّةِ حال من الأحوال أن يعامل الإنسان على الطريقة التي يُعامَل بها في الاتجاه السلوكيِّ، أي كفأر تجاربَ.

2- الطبيعة الإنسانية في فكر تشومسكي:

تتميَّز فلسفة تشومسكي بأنها فلسفة إنسانية بامتياز، حيث أكد تشومسكي أكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، على أهمية الإنسان الذي اختصَّ بالعقل دون سواه من الكائنات، ومعاملته ككائنٍ بشري يتمتَّع بكرامة إنسانية ويختلف عن الحيوان أو الآلة.

يعتقد تشومسكي أن تعدُّد اللغات لا يتعدَّى المستوى السطحيَّ؛ فكل البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم يمتلكون مكوِّنا فطريًّا مسئولا عن اللغة. وهذا ما عبَّر عنه في طروحته الخاصَّة بالنحو العام (العالمي) (Universal Grammar)، وهو نموذج من نماذج النحو التي أكد عليها تشومسكي، يخص جميعَ البشر، ولا يختص بلغة معينة أو بشعب معين، حيث إن الحالة البدائية هي ملكة بشرية مشتركة، لا بد أن تشكِّلَ اللغات وفْقَ القالب نفسه. وعندما تم استقصاء اللغات بشكلٍ أدقَّ من وجهة نظر النحو التوليديِّ، تبيَّن أن تنوعها قد أسيء تقديره بشكل جذريٍّ.. فالتنوُّع والتعقيد لا يمكن أن يكونَا أكثرَ من مظهرٍ سطحيٍّ"[1]. وهذا يعني أن هناك عنصرا مشتركًا بين جميع البشر يحدده تشومسكي بأنه "الملكة اللغوية". وهي عبارة عن "عضو لغة" بالمعنى الذي يتحدَّث به العلماء عن الجهاز البصري أو جهاز المناعة، بوصفها أعضاء من الجسم[2]، أي إن مصدر اللغة بيولوجيٌّ؛ لأن ملكة اللغة هي عضو مثل باقي أعضاء الجسم الأخرى.

يسوق تشومسكي في هذا السياق حُجَّةً بارعة، حيث إن مختلف الأفراد ذوي التجارب المختلفة والمتنوعة في لغة معينة يتوصَّلون إلى الأنظمة التي تتوافَقُ مع

(1) نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص 40.

(2) المصدر السابق، ص 35.

بعضها بعضًا بشكل كبير، حيث إن الأنظمة التي توصَّل إليها المتحدِّثون باللغة الإنجليزية على أساس خبراتهم المختلفة للغاية تعتبر متوافقةً، بمعنى أنه على نطاق واسع فإن ما يقوله أحدهم يفهمه الآخر"[1]. وهذا ما يدحض أطروحات التجريبيين القائلة إن العقل وعاءٌ فارغ ينتظر مثيرات من الخارج حتى يبدي استجابات، فالعقل بالنسبة لتشومسكي مزود بملكة وراثية. وهذا يبين تأثر تشومسكي بالأفكار الفطرية لدى العقليين الديكارتيين، حيث يقرّ تشومسكي بأنه يتبع المذهب العقلاني الكلاسيكي، لكن ليس كمؤرخ للعلوم أو للفلسفة، ولكن من منظور مختلف تمامًا لشخص لديه مجموعة معينة من الأفكار العلمية ولديه اهتمام برؤية كيفية قيام بعض الأشخاص في مرحلة مبكرة بالاتجاه نحو تلك الأفكار بدون حتى إدراك ما يبحثون عنه[2]، وخاصَّة التراث العقلاني الديكارتي، وخصوصًا في الفكرة المتعلِّقة بالأفكار الفطرية.

لقد اتخذنا المدرسة التوزيعية كنموذج، أي على سبيل المثال لا الحصر، فالمدارس البنيوية عديدة، خاصة في أوروبا بلد نشأتها، غير أنها وإن اختلفت نظرتها إلى اللغة إلا أن ما يجمعها هو المنهج البنيويُّ الوصفيُّ، الذي يهتم بالجانب الماديّ من اللغة. وبشهادة المفكر الفرنسي ميشال فوكو، فتشومسكي كان يكافح السلوكية اللغوية التي لا تعزي شيئًا إلى ابتكار الشخص المتحدِّث، فهذا الشخص نوع من الأسطح التي تدفقت عليها المعلومات بشكل بسيط[3]. لقد كان الهدفُ الكامنُ وراءَ حديثنا عن ثورة تشومسكي على اللسانيات البنيوية هو معرفة نظرة تشومسكي إلى اللغة، وبالتالي نظرته إلى الإنسان ككائن بشري متميِّز عن بقية الكائنات بالعقل وباستعماله للغة، وبالتالي يجب معاملته معاملة إنسانية. ومن خلال حديث تشومسكي عن وجود نحو عام يتبيّن لنا أن الطبيعة الإنسانية واحدة لدى جميع البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم وألوانهم، حتى وإن اختلفت لغاتهم، وهذا ما يوضح لنا "النزعة الإنسانية" في فكر تشومسكي. لكن ما السبيل إلى التعرُّف على الطبيعة الإنسانية؟

---

(1) Frons Elders, Human Nature, Justice vs Power, The Chomsky-Faucault Debate, Souvenir Press,Great Britain, First published, 2011, p. 3.

(2) Ibid, p. 11.

(3) Ibid, p. 18.

من الضروري أن نُذكّر بأن معظم أفكار تشومسكي قد استقاها من التراث التنويريّ، خاصّة الديكارتي. ومن المعروف أن النزعة الإنسانية قد عرفت أوجّ ازدهارها مع عصر التنوير وفلاسفة الأنوار، مع ما امتاز به هذا العصر من تركيز على الإنسان والحرية والتسامح. ويعتقد تشومسكي بأن لنا قدراتٍ مميزة على الحرية والعمل والتعاون[1]، مما يعني أن الحريَّة والتعاون من خصائص الطبيعة البشرية التي يولد الإنسان وهو مزود بها سلفًا بصفة فطرية. وفي سؤال له حول ما إذا كانت العوامل الاجتماعية عاملا حاسمًا أكثر من العوامل البيولوجية، يجيب تشومسكي بأنه لا يمكن الحسم أيهما أكثر حسمًا. ويقدم لنا تشومسكي مثال البلوغ، فإحداث تغيير طفيف في التغذية يستطيع أن يعدل بداية البلوغ، فلا يمكن في هذه الحالة القول إن البيئة هي العامل الحاسم، فالبلوغ هو عملية تمرُّ بها الكائنات الإنسانية في مرحلة محددة، يضع المكوّن الوراثيّ حدودًا صارمة يكون التنوع ضمنها ممكنًا، وذلك صحيح بالنسبة للتطور الاجتماعيّ والعقليّ"[2]. ومنذ أن يولد الكائن البشريّ يكون مزوَّدًا بميول نحو الحرية، أي إنه يولد وهو متحرِّر من كل القيود، ليس متحرِّرًا فحسبُ، بل لديه رغبةٌ وميلٌ نحو هذا التحرُّر، على خلاف ما ادعت المدرسة التوزيعية (الاتجاه السلوكيّ عمومًا) من أن عقل الإنسان صندوقٌ فارغٌ، ينتظر المثيرات الخارجية حتى يبدي استجابات معينة، أي إن الإنسان يمكن تشكيله على الطريقة التي تتلوّن وتتغير وفقها المثيرات الخارجية؛ لأن أفعاله في نهاية التحليل تتمُّ بشكلٍ آليّ.

لكن إذا سلّمنا مع تشومسكي بأنّنا نولد مزوّدين بميول نحو العمل والحرية والتعاون، فكيف تُسْهِم اللغة في فهم طبيعتنا البشرية؟ سؤال قد تستدعي الإجابة عنه التعرف على نظرة تشومسكي للغة. يرى تشومسكي أن لكل كائن بشري نظامَ تراكيب معرفية يتطور بالطريقة التي تتطور بها الأعضاء البدنية للجسم، فهي فطرية في صفاتها الأساسية، ويحدد التركيب الوراثي للكائن الحي شكلها

---

(1) نعوم تشومسكي، أشياء لن تسمع بها أبدا: لقاءات ومقالات، ترجمة: أسعد محمد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، 2010، ص 70.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأساسي، حيث إن أكثر ما يميِّز الكائنات البشرية هو الطريقة المحددة التي تتطـور فيها تشكيلة منوعة من التراكيب المعرفية المشتركة. ومن بين هذه التراكيب الأكثر تعقيدًا اللغة، ففي دراسة اللغة يمكننا أن نكتشف خواصَّ أساسـية كـثيرة لهـذه التراكيب المعرفية، مثل تنظيمها وميولها الوراثية التي توفر الأساس لتطورها. لذلك، ومن هذا المنظور، فإن اللغويات أولا وقبل كل شيء تحاول أن تميز الصفة الرئيسية للمنظومة الإدراكية الإنسانية[1]. إن اللغة من بين أهم الخصائص الفطرية الجوهرية التي تميز البشر، فكل البشر كائنات بيولوجية ذات طبيعة إنسانية واحدة، ولا أحد يستطيع الجدال في هذه القضية.

ولا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار وجود الطبيعـة البشـرية الشـاملة الجوهرية الفطرية، أي إن هناك جملة من السمات الكونية الشاملة لهذه السـمات العقلية التي تحددها الطبيعة الإنسانية. كما أن جميع البشر على درجة عاليـة مـن الاتفاق حول مفهوم الفضيلة والرذيلة. دليل بسيط على ذلك أن جميـع البشـر يفسرون أفعالهم على أنهم يعملون لمنفعة البشرية، حتى في أسوأ أفعالهم، فقلما يقول إنسان إنني فعلت كذا لمصلحتي أنا، فالكل يدَّعي خدمة المصلحة العامة[2]. وحـتى التمييز بين الفضيلة والرذيلة من الخصائص الفطرية الموجودة في الطبيعة البشـرية، ويمكن بعد ذلك اعتبار تلك المعرفة الفطرية هي المخطط الذي يتيح لنا اشـتقاق المعرفة المعقدة على أساس معلومات جزئية للغاية، وبالتالي فإنهـا تعتـبر إحـدى المكونات الرئيسية للطبيعة البشرية. وفي هذه الحالة تعتبر المعرفة الفطرية المكـون الأساسي، وذلك بسبب الدور الذي تلعبه اللغة ليس فقط في التواصل، وإنما أيضًا في التعبير عن الفكر والتفاعل بين الأشخاص. ويفترض تشومسكي بأنه في المجالات الأخرى للذكاء البشري، وفي المجالات الأخرى للإدراك والسلوك البشري، يتعيَّن أن يكون شيءٌ ما من نفس النوع مطابقًا لهذا الواقع[3]. وتنشـأ الاختلافـات في

---

(1) المصدر السابق، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

(3) Frons Elders, Human Nature: Justice vs Power, The Chomsky-Faucault Debate, p. 5.

المعرفة المعقدة من أرضية واحدة، وهي المعرفة الفطرية التي تمثّل الأساس الذي تنشأ عنه مختلف المعارف.

إضافة إلى هذا، يعتقد تشومسكي بأن دراسة البنية المعرفية الإنسانية والإنجاز الفكري الإنساني، يكشف عن درجة عالية من تركيب غريزي يكمُن في أسس مظاهر الإبداع في الإنجاز الفكريّ الإنسانيّ، والذي يسهل إدراكه في كل مظهر من مظاهر الإبداع الفكري العادي، والذي يظهر بسهولةٍ ووضوح في اكتساب واستخدام نظامِ اللغة، والذي يسمحُ بالتعبير الحرّ عن الفكرة عبر نطاق غير محدودٍ[1]. وتُعتبر خاصيَة الإبداع من أهم الدعائم التي تقوم عليها نظرية تشومسكي اللغوية، فالإنسان لديه القدرة على إبداع جمل جديدة كلما اقتضى الأمر ذلك، فالقدرة الإبداعية (Creativity) هي الطاقة أو المقدرة التي تجعل أبناء اللغة الواحدة قادرين على إنتاج وفهم عدد كبير، بل غير محدود من الجمل التي لم يسمعوها من قبل، ولم ينطق بها أحد من قبل[2]. مما يفسّر أن لدى كل البشر قدرةً خلاقةً مما يجعلهم قادرين على إنتاج عدد لا متناه من الجمل كلما اقتضى الأمر ذلك، في كل موقف وفي كل مناسبة. فأيُّ شخص ناضجٍ ومتحدّث له مجموعة من القدرات المذهلة، تمكنه من قول ما يعنيه على وجه التحديد وفهم ما يقوله الأشخاص له، والقيام به بطريقة تعتبر ملائمة لكي نسميها ابتكارية وإبداعية. وهذا حسب وجهة نظر تشومسكي، بمعنى أن كثيرًا مما يقوله الشخص في حواره الطبيعي مع الآخرين يُعتبر جديدًا ومُبتكَرا[3]. وهذا يثبتُ خطأ المدارس السلوكية من أن كل أفعال الإنسان تتم بطريقة آلية مادية، عبر مبدأي: المثير والاستجابة. وكما ذكر تشومسكي، فدراسة اللغة يمكن أن تقدم بصيصًا من الفَهْمِ للسلوك القائم على القواعد واحتمالات العمل الحرّ المبتكر، في إطار منظومة من القواعد التي تعكس الخصائص الغريزية لتنظيم العقل البشريّ إلى حدّ مَا[4]، ما يعني أن

---

(1) Jeremy Fox, Chomsky and Globalization, Icon Books, UK, 2001, p. 12.

(2) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ص 57.

(3) Frons Elders, Ibid, p. 2

(4) Neil Smith, Chomsky, Ideas and Ideal, Cambridge University Press, Secon Edition, 2004, p. 184.

هذه القدرات الغريزية هي الأساس لفهم مختلف السلوكيات التي تصدر عن البشر.

إن التسليمَ بالصفة الإبداعية للغة يستلزم القول إن الإنسانَ قادرٌ على إنتاج عدد لا نهائي من الجمل بما في ذلك التي لم يتعلمها من قبلُ، وهي مشكلة تتعلق بمشكلة ديكارت، كما يرى تشومسكي. ومن صميم هذه المشكلة ما نسميه "المظهر الإبداعي لاستعمال اللغة"، فقد لاحظ ديكارت ومن تابعه على رأيه أن الاستعمال السوي للغة مبدع على الدوام وغير متناه، كما يبدو أنه حر من تحكم المثيرات الخارجية والحالات الداخلية[1]. ويمكن للإنسان بصورة تلقائية التعبير عن مواقفه المتجددة باستمرار باستعمال جمل جديدة، ويتم ذلك دون أي إكراهٍ داخليٍّ أو خارجيٍّ، فالاستعمال السَوِيٌّ للغة هو استعمال حُرّ، وغير مقيَّدٍ، لا يخضع لأي إكراهات أو مؤثرات.

قد تكون هناك صلةٌ بين "الجانب الإبداعيٌّ لاستخدام اللغة" والنشاطات السياسية التحررية لتشومسكي، وربما يكون ذلك من جانب التركيز على الحرية والإبداع[2]. إن استخدام اللغة العادي أو السَّوِيٌّ يسمح لنا بالتعبير عن جميع الأفكار والمواقف بكل حرية، أي التعبير الحر دون أي قيود أو إكراهات. وقد أخذ تشومسكي عن همبولدت[*] قوله بأنه يتطلع إلى وجود مجتمع حر ذي ترابط حر، بدون إجبار أو قوة أو إكراه من قبل الدولة أو أي مؤسسات مستبدة أخرى، حيث يمكن للإنسان الحر فيها الابتكار وتحقيق أقصى درجة ممكنة من تطوير قدراته وطاقاته[3]. وحيث على المجتمع أن يسمح بتنوع ميولات الأفراد حسب رغباتهم وميولاتهم الفردية، فلا يجب بأي حال من الأحوال فرض قيود على الفرد

(1) نعوم تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، دار طوبقال، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 17.

(2) Jeremy Fox: Chomsky and Globalization, p. 14

(*) همبولدت (1767- 1835) فيلسوف ألماني، ألف كتابا في حدود تدخل الدولة، الذي كان بمثابة أكثر الدفعات جسارة عن التنوير.

(3) Morgan Wade, Connection between Noam Chomsky's linguistic and political theories, submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of arts, at Dalhouse University, Canada, September, 1995, p. 81.

وخاصة من قبل السلطة. ومما يفسر وجود نوع من العلاقة التي تربط بين فكرة تشومسكي حول الجانب الإبداعيّ في اللغة استعدادنا بالفطرة لأن نكون أحرارًا.

وإذا عدنا إلى قول تشومسكي من أن الإنسان له قدرة فطرية على التمييز بين الفضيلة والرذيلة، فهذا يعني أن هناك عضوا فطريًا عقليًا للتقييم الأخلاقيّ يمكن مقارنته بالملكة اللغوية المسئولة عن اللغة. وفي الحقيقة فقد صِيغَ سؤالٌ وجيه وعميق في الآن معًا وُجه لتشومسكي فحواه: هناك تشومسكي العالِم، وتشومسكي اللغويّ، وتشومسكي الذي يشارك في الصراع السياسيّ، ماذا يمكن أن يقولوا لبعضهم لو التقوا؟ وكانت إجابة تشومسكي عن وجود علاقة ضعيفة على المستوى المجرَّد، على سبيل المثال فيما يتعلّق بمفهوم الحرية الإنسانية الذي يحفّز مساعي هؤلاء الأشخاص إذا ما التقوا[1]. أي إن الحرية الإنسانية كطبيعة بشرية هي عبارة عن ذلك الجسر الذي يربط بين أعمال تشومسكي اللغوية ومعتقداته السياسية. وهذا يذكرنا بقول الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي يعتبر الإنسان حيوانًا مدنيًا بالطبع، ثم أضاف بأن الإنسان قابلٌ للحياة الاجتماعية أكثر من النحل والحيوانات الأليفة، فالإنسان وحده ناطقٌ من بين جميع الحيوانات[2]. وهناك استعداداتٌ ثابتة فطرية تدخل في تركيب طبيعتنا البشرية، فإذا كانت هذه الاستعدادات لدى أرسطو هي استعدادات لأن يكون الإنسان مدنيًا بطبعه، فإن هذه الاستعدادات لدى تشومسكي هي أن يكون الإنسان حرًا.

وهناك من يقترح بأن العمل السياسيّ واللغويّ لتشومسكي هو جزءٌ من "مشروع موحَّد"، قد يكون مشروعًا فلسفيًا، والذي يضع عمله من خلال نموذج بحثيّ متماسِك يعود إلى الفيلسوف ديكارت، ويتضمَّن وجهة نظر معينة حول الطبيعة الإنسانية. ووجهة النظر هذه تقترح وجود علاقة بين عمل تشومسكي كعالم لغويات وعمله كمحلل سياسيّ ومحامٍ[3]. فتشومسكي يرى أن الإنسان لم

(1) Jeremy Fox, Chomsky and Globalization, p. 13.

(2) أرسطو، السياسة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، بيروت، 1975، ص 8-9.

(3) Jeremy Fox: Chomsky and Globalization, p. 13-14.

يُخلق عبدًا، و لم يُخلق ليذعن للسلطة. الإنسانُ وُلِدَ حُرًّا من كلّ قيد، والافتراض الذي ينظر إلى عمل تشومسكي في اللغة والسياسة على أنه "مشروعٌ موحَّد" هو صحيح إلى أبعد الحدود، خاصَّة إذا اعتُبِرَ أن الحرية التي من خصائص الطبيعة البشرية همزة وصل بين كلا الجانبين من فكر تشومسكي.

ويؤكد جون ليونز هذه الصلة، حيث يقول: "إن نظرية تشومسكي اللغوية وفلسفته السياسية لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، كما قد يبدو للوهلة الأولى"[1]. لأنه على اعتقاد راسخٌ بأنَّ التيار العقلانيّ يمنح الحريَّةَ للإنسان، على سبيل المثال حرية الإرادة والاختيار الحر وإمكانية التغيير، وبناء عليه الوقوف في وجه الحكومات والبحث عن الديمقراطية بالمعنى الحقيقي. على حين يكرس التيار التجريبيّ السلوكي الانصياع التام للحكومات، ومن ثمَّ عبودية الإنسان. وبناء عليه، من الطبيعي أن نجده من ألد أعداء علم النفس السلوكيّ أو المذهب السلوكي الذي يرى أن جميع معتقدات الإنسان ومعارفه، وكذا طرق تفكيره وسلوكه وأفعاله، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، يمكن تفسيرها من حيث هي عادات تقوم على مبدأ الاشتراط؛ بحيث لا تختلف في كيفيتها أو نوعها عن الطريقة التي تتعلم بها الفئران في معامل علم النفس، حينما تريد أن تصل إلى غذائها بدفع حاجز خاص في القفص الذي حبست فيه[2].

وفي الإجمال يمكن القول مع جون ليونز: إن فلسفة تشومسكي هي في جوهرها "فلسفة إنسانية"، سعت إلى إيضاح تفرُّد الإنسان عن الحيوان والآلة. فلسفة تؤمن بحرية الإنسان والمساواة بين البشر والإخاء الإنسانيّ، وتسعى للحفاظ على كرامة الإنسان. يرى تشومسكي أن الإنسان يختلف عن الحيوان والآلة، وهذا الاختلاف لا بدَّ أن يؤخذ في الحسبان سواءٌ في العلم أو الحكم السياسي، وهذا هو الذي يكمن خلف فلسفته اللغوية والسياسية ويوحد بينهما، ومن ثم فإن فلسفة تشومسكي هي فلسفة إنسانيةٌ؛ لأنها تجد استجابة تلقائية في نفوس هؤلاء الذين يؤمنون بالإخاء الإنساني ونيل الحياة الإنسانية وكرامتها[3].

---

(1) جون ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، ص 36.
(2) المرجع نفسه، الصفحه نفسها.
(3) المرجع السابق، الصفحه نفسها.

3- في علاقة اللغة بالسياسة:

عند النظر إلى علاقةِ اللغة بالسياسةِ بشكلٍ عامٍّ، يكشف لنا التاريخ عن مدى عمق هذه العلاقة، فمنذ أن اخترع الإنسان الكتابة استطاع أن يعبِّر بها عن حياته الاجتماعية والسياسية. وتجسَّد هذا في أقدم المخطوطات التي وصلت إلينا، وبذلك سدّت اللغةُ ثغرة معرفتنا للتاريخ البشريِّ، فعبّرت كل لغة عن حضارة شعبها، وبغير اللغة لا يمكن أن تكون هناك حضارةٌ. ومنذ أن عَرَفَ الإنسان الحديث الدولة كشكل من أشكال التجمعات البشرية، اتخذ البشر اللغة كإحدى أهم المقومات الرئيسية للدولة، بحيث لا تقل أهميتها عن أهمية الدين والسيادة والإقليم.

ومع التطورات الهائلة التي شهدها التاريخ البشريُّ في مجال تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، تغيَّرت وسائط اللغة، وبذلك شهد العالم سرعةً هائلة في نقل المعلومات والأخبار، فلم يعد العالم تلك العوالم المغلقة مثلما كان عليه فيما مضى، بل أصبح عبارة عن قرية كونية يتواصل أفرادها ببعضهم عبر شتى المسافات. هذه المسافات طويت إلى حدٍّ كبير، في إطار ما يُعْرَفُ بالعولمة. إلا أن التحوُّلات والتغيُّرات التي شهدها العالم في الآونة الأخيرة على المستوى السياسيِّ، خاصَّة في العالم العربيِّ الذي شهد موجة من التحولات والثورات ضدَّ أنظمة الحكم القائمة، طمعًا في تحقيق الديمقراطية والقضاء على الأنظمة الاستبدادية، مع العلم أن هذه التغيرات السياسية لم يشهدها العالم العربيُّ فحسب، بل هناك تغيُّرات في العالم كله، وإن لم تكن ذات طبيعة واحدة، غير أننا نستطيع أن نلاحِظَ ذلك التوجُّه اللافت للفكر نحو دراسة المشكلات السياسية الراهنة في علاقتها بمختلف الحيثيات التي أدت إلى حدوثها ودراسة تداعياتها على المستوى العالمي.

لعبت وسائل الإعلام دورًا مهمًّا في التأثير على مجريات الأحداث السياسية، خاصَّة دورها في التأثير على تشكيل الرأي العام، من خلال ما تبثُّه وسائلُ الإعلام من أخبار ومعلومات أصبح كلٌّ واحد يعتمد عليها في معرفة ما يجري حوله، بل وما يجري في العالم من أحداث؛ فأصبح الرأي العام طرفًا مهمًّا في المعادلة السياسية. ولذلك فمن المهمِّ لأي نظام حكم السيطرة عليه وكسب ثقته. وبما أن هذه المشكلات السياسية لا تخرج عن كونها أفكارًا ونظريات اختار لها أصحابها

لغة مناسبة، يتجسَّد هذا من خلال تلك الخطابات والنظريات التي تتجدَّد باستمرار، فتواكب اللغة بذلك كل جديد من الأحداث، من منطلق أن اللغة تلازم كافَّة أوجه النشاط الإنسانيِّ بما فيها السياسة. والسياسة ميدان خصب تطاله اللغة، خاصَّةً مع الكمِّ الهائل من الخطابات السياسية التي تتناقلها وسائل الإعلام بين اللحظة والأخرى، ونظرًا لتعدد السياقات في المجتمع، فإن ذلك يتطلب خطابات متنوعة، تتناسب وأهداف السلطة المسئولة عن الخطاب، كون كل سلطة تحضر عبر خطاب ما، عبر لغة معينة، حتى تتمكَّن من الوصول إلى أهدافها. فرجل الدين يحتاج إلى أكثر من إستراتيجية لإقناع التابعين له، كذلك يفعل الأستاذ مع طلبته في الجامعة، ينطبق القول كذلك على السياسي بالنسبة لجمهوره.

فإذا كان من المتعارَف عليه أن الوظيفة الأساسية للغة هي تحقيق التواصل بين البشر، والتعبير عما يجول في عقولهم من أفكار، فإن الأمر يختلف إذا كنا في عالم السياسة، أي بالنسبة للغة في الخطاب السياسيِّ، هل تكتفي اللغة بالتعبير عن معاني الكلمات المكتوبة في الخطاب، أي هل تحمل اللغة تلك الدلالات المعلنة التي نقرؤها في الخطاب، أم هي مشحونة بمذاهبَ وتوجهات أصحابها؟ أي هل اللغة في الخطاب لغة "بريئة"، وبالتالي لا تعكس أيديولوجيا معينة أرادت إخفاء أهدافها وراء مصطلحات برّاقة، تجلب إلى الذهن كل ما هو إنساني يحمل المصلحة العامة للشعب؟ فمتى تعكس اللغة ذلك الجانب المادي منها أي الصوتيّ أو المكتوب، لأن اللغة في النهاية مستويانِ: صوتيّ ماديّ، ومستوى دلاليّ يتعلّق بالمعنى.

في هذا السياق، ركز تشومسكي لأكثر من مرَّة على تحليل الخطاب السياسي الأمريكي، خاصَّة من خلال ما تبثُّه وسائل الإعلام للرأيِّ العام الأمريكيِّ والعالميِّ، حيث لم يعد الإعلام يكتفي بنقل الوقائع والأحداث، بل أصبح يتدخل في إعادة تركيبها وبثها. كما يجب أن لا ننسى تأثير الإعلام، خاصَّةً السمعيّ البصريّ، على خيارات الأفراد ومعتقداتهم. وقد ركَّز تشومسكي على تحليل الخطاب السياسيِّ الأمريكي من خلال الإعلام. ولعلَّ الجدير بالذكر هنا هو أن الإعلام، ليس الأمريكي فحسب بل العربي والغربي، لا ينقطع عن ترديد خطابات السياسة الأمريكية، خاصة وأن الولايات المتحدة الأمريكية قد احتلت الصدارة في جميع

الميادين، وأعظمها على الإطلاق الميدان العسكري والاقتصادي، فانفردت قطبًا وحيدًا لا منافس له أو معه، وبذلك نالت حصة الأسد من اهتمام الإعلام.

اتخذت السياسة الأمريكية من الإعلام ترسانةً لدعم سياستها، وبذلك مثل الإعلام الوجه الآخر للسياسة الأمريكية، فكانت خطابات الديمقراطية، حقوق الإنسان، الحرية، التسامح، تتردَّد باستمرار، فصوّرت الولايات المتحدة نفسها أنها الرسول المبشِّر بهذه التعاليم. ولذلك كان يجب على هذا الرسول نشر هذه التعالم والدفاع عنها ومعاقبة كل كافر بها. حاول تشومسكي إثارة إشكالية غايةً في الأهمية، وهي علاقة اللغة بالسياسة، أي التوظيف السياسي للغة داخل الخطاب. وفي هذا الإطار حاول تشومسكي الوقوف على مصطلحات الخطاب الأمريكي، أي حقيقة تلك المصطلحات البرّاقة المستخدمة في الخطاب السياسيِّ، وهي تلك التعاليم التي أخذت الولايات المتحدة على عاتقها عملية نشرها والدفاع عنها. ومن البديهي أن كل من يتعرض لتشومسكي كعالم لغويات أي كلسانيٍّ، وصاحب أكبر نظرية لغوية كان لها وقع كبيرٌ على تاريخ الفكر اللغويِّ، من البديهيِّ أن يتساءل كيف تكون هناك علاقة بين اللغة والسياسة لصاحب هذه النظرية اللغوية، خاصَّة بعد هذا الكم الهائل من الكتب والمقالات والعدد الهائل من اللقاءات والحوارات التي أجراها مع صحفيين أو مفكرين؟

يعرّف أرسطو الخطابة بقوله: "الريطوريقا قوة تتكلَّف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"[1]، أي إن هدف الخطاب هو الإقناع، مهما اختلف نوع المتلقِّي سواءً أكان شخصًا أم جماعةً أم شعبًا أم أمة[2]. توجد الخطابة والجدل من أجل هدف واحد هو الإقناعُ، ولا يُعتَبر كُلّ منهما علمًا مستقلا، ولكن لهما علاقة بجميع العلوم. وتعتبر السياسة من بين الفروع المعرفية التي تكون فيها اللغة مهمَّةً إلى أبعد الحدود، يتجسَّد هذا خاصَّة في الخطابات السياسية، وهنا نلاحظ أن علاقة اللغة بالسياسة أو الخطاب السياسيِّ ليس بجديد على الفكر البشريِّ،

---

(1) أرسطوطاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دط، 1979، ص 9.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

لكن ما هو جديد هو وسائط نقل اللغة، مع تطور تكنولوجيا الاتصال والمعلومات.

والحقُّ يقال إن السؤال حول علاقة اللغة بالسياسة قد وُجه لتشومسكي لأكثر من مرَّة، وفي سؤال له عمَّا إذا كان هناكٌ ارتباط بين الاهتمامات العلميَّة أي الجانب اللغوي لتشومسكي واهتماماته السياسية، أجاب تشومسكي بأنه لا توجد علاقة وثيقة بين اللغة واهتماماته السياسية، وإن كان هناك ارتباط فهو على مستوى التجريد فقط، مع أن معرفة اللغة لا تتم بعيدًا عن التأثير المباشر للصبغة الاجتماعية أو السياسية. أيضًا تستدعي دراسة تراكيب اللغة قياسات واشتقاقات معتمدة على اتجاهات معينة، لكنها بقيت محافظةً على جوانبَ أساسية لطبيعة اللغة كظاهرة إنسانيَّةٍ[1]. إن دراسةَ اللغة لا تتمُّ بصفة مستقلَّةٍ عن تأثير العوامل الاجتماعية والسياسية، ما يفسِّر لنا عدم وجود فاصلٍ قويٍّ بين نظرية تشومسكي اللغوية وبعض الظروف السياسية التي تزامنت معها، إلا أن علاقةَ اللغة بالسياسة – كما يقرُّ تشومسكي – تبقى فقط على المستوى المجرد.

أشار تشومسكي إلى كتابات جورج أورويل[*](George Orwell) في هذا المجال، أي في علاقة اللغة بالسياسة. ومن المعروف أن جورج أورويل هو من الأوائل الذين أثاروا هذه الإشكالية بكل جدية، فكان من السباقين إلى التنبيه إلى استخدام اللغة لأغراض سياسية، مع الإشارة إلى أن أورويل قد ركّز على اللغة الإنجليزية. يقول أورويل في هذا الصدد: "اللغة الإنجليزية الحديثة، وخاصَّة الإنجليزية المكتوبة، هي زخم من العادات السيئة التي انتشرت عن طريق التقليد، والتي يمكن تجنبها إذا كان الواحد على استعداد لتحمل العناء اللازم، فإذا أمكن للواحد أن يتخلّص من هذه العادات، يمكن للمرء أن يفكّر بشكلٍ أكثرَ وُضوحًا، والتفكير بوضوح هو الخطوة الأولى نحو التجديد السياسيّ"، هذا الغزوُ لعقل

(1) نعوم تشومسكي، اللغة والمسؤولية، ترجمة: حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2005، ص 89.

(*) جورج أورويل (1903– 1950): روائي إنجليزي، مشهور بانتقاداته الاجتماعية، مؤلف رواية "1984"، يصور فيها الدولة الشمولية في المستقبل. من رواياته الشهيرة أيضًا "مزرعة الحيوان".

الإنسان بواسطة العبارات الجاهزة. ولا يمكن منع هذا إلا إذا كان الواحد يحرصُ دائمًا على أن يكون ضدَّهم، فكل عبارة تعمل على تخدير جزء من دماغ الإنسان"[1]. وبذلك حاول أورويل البحث في ذلك الجانب المظلم من اللغة اليومية، وهي تلك العادات السيئة التي تشكِّل نمط سلوكنا الهشِّ، حيث تفرض علينا هذه اللغة، والتي اكتسبناها عن طريق التقليد، طريقة تفكير معينة؛ لأنها لغة جاهزة، لم يتم تكوينها من خلال ملاحظة مباشرة لما يحدث. إن التفكير بوضوح (think clearly) هو الخطوة الأولى نحو الوعي السياسي، وهو النظر العقليٌ للأمور، وعدم الاكتفاء بما هو جاهزٌ، فالجاهز دائمًا لا يترك لنا الخيار والتفكير بكل حرية. وبالتالي فكم هي اللغة مسيئة ومشوهة من أجل فرض أهداف أيديولوجية، كما يقول تشومسكي. ولعل المثال التقليدي على علاقة اللغة بالسياسة هو تغيير اسم البنتاغون من وزارة الحربية إلى وزارة الدفاع عام 1947، ولعل أي إنسان مفكِّر يجب أن ينتبه إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد في موقف دفاع، وإنما لا بد وأن تنخرط في حرب عدوانية، وهذا جزء من سبب التغيير في المصطلحات الفنية للتنكر لتلك الحقيقة[2]. وهذا جزءٌ من استعمال اللغة لتحقيق أهداف سياسية يجب الانتباه إليه، ما يفسر لنا أن علاقة اللغة بالسلطة علاقة وثيقة: كيف تعمل اللغة على "تبرير" ممارسات السلطةِ؟

يقودنا التساؤل عن كيفية عمل اللغة حتى تبرر ممارساتِ السلطة إلى تساؤل غاية في الأهمية، وهو أنه إذا كانت اللغة تعمل على تبرير ممارسات السلطة فأين تكمن الحقيقة؟ لأن التبرير معناه العمل على إخفاء شيء آخرَ، إخفاء حقيقة ممارسات السلطة. في صُلب هذه الإشكالية تأتي قُوَّة وعُمق أفكار تشومسكي، من خلال عمله على تحليل الخطاب السياسيِّ الأمريكيِّ. لكن يبدو أن تشومسكي على خلاف ما فعل في عمله اللسانيِّ، حيث انصبَّ اهتمامه على دراسة الجملة، فإن ما فعله في الجانب السياسيِّ أي أثناء تحليله للخطاب، هو التركيز على معاني

---

(1) Alan Davies and Catherine Elder, The handbook of applied linguistics, Blackwell Publishing, 2004, p. 351.

(2) نعوم تشومسكي، تواريخ الانشقاق، ترجمة: محمد نجار، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 1997، ص 15.

المصطلحات، هل هي صحيحة؟ ولعل من أهم الأمور التي ركّز عليها الخطابُ السياسيُ الأمريكي هي - كما ذكرنا سابقا - الديمقراطية، حقوق الإنسان، الحرية، التسامح، وهي من أهم المبادئ التي آمن بها الأمريكيون.

4- السياسات اللغوية:

من بين أهم المصطلحات التي ركز عليها الخطاب السياسي الأمريكي مصطلح الإرهاب (Terrorism)، خصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، حيث مثّلت هذه الأحداث منعرجًا حاسمًا في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، كما مسّت شظاياها الهيكل العام للسياسة الدولية، فلم تجلب هذه الأحداث اهتمام السياسيين فحسب، وإنما استقطبت اهتمام الإعلاميين، والروائيين، والمفكرين، والمثقفين، فأثرت هذه الأحداث على أعمالهم بشكل أو بآخر. والأهم من ذلك التعاطف الإعلامي مع هذه الأحداث، ليس الأمريكي فحسب، وإنما الإعلام العالمي، ولا ننسى تعاطف الرأي العام العالمي مع ضحايا هذه الأحداث. وقد وجهت الولايات المتحدة إصبع الاتهام إلى القاعدة كونها المسؤول الأوّل على هذه الأحداث، وبذلك تحولت أنظار العالم إلى العالم الإسلاميّ، فأصبح كل مسلم متّهمًا بالإرهاب. وبالرغم من أن ظاهرة الإرهاب هي ظاهرة متجذّرة في أعماق التاريخ البشري، إلا أن العالم يظهر وكأنه عرفه فقط بعد أحداث 9/11، أي بعد أن استُهدفت الولايات المتحدة، أكبر قوة في العالم، فلو كان المستهدف دولة أخرى من دول العالم الثالث مثلا لكان وقع الأحداث أقل بكثير.

في سؤال له حول ما إذا كانت أحداث 9/11 سيكون لها نفس تأثير سقوط جدار برلين الذي لم يخلف ضحايا، إلا أنه غيَّر بعمق المسرح الجيوسياسي، كانت إجابة تشومسكي بأنه وإن كانت لذلك الحدث أهمية كبرى قد غيرت حقيقة المسرح الجيوسياسي، لكن الهجمات المروعة التي حدثت في 9/11 تعدّ شيئًا جديدًا تمامًا في تاريخ العالم. ولا يرجع سبب ذلك إلى مستواها أو إلى طابعها، ولكن إلى أهدافها، بالنسبة للولايات المتحدة هي أول مرَّة منذ حرب 1812 يتعرض فيها

إقليمها الوطني للهجوم أو حتى التهديد[1]. خلقت هذه الأحداث صدمة في عقول الأمريكيين الذين لم يكونوا معتادين على الحروب أو الهجمات على أرض الوطن، وبذلك عُدّ حدثًا جديدًا على الشعب الأمريكيّ، ليس جديدًا على الشعب فقط؛ بل جديدًا على السّاسة الأمريكيين الذين لم يتوقعوا الهجومَ في ذلك الوقت وخاصَّةً على المناطق الحيوية في البلاد.

إن ما حاول تشومسكي فعله هو البحث عن "الحقيقة" في ركام المصطلحات التي تُكوّن الخطاب السياسي الأمريكي. فالإرهاب من المصطلحات التي ركّز عليها تشومسكي كثيرًا، من منطلق أن البلاغة الخطابية دائمًا ترفع المعنويات. كما يطلب منا في الغالب أن نعجب بصدق وأمانة من أنتجها، حتى ولو تصرفوا كما ذكر ألكسيس دوتوكفيل من أن الولايات المتحدة استطاعت أن تبيد العرق الهندي، من غير أن تنتهك مبدأ عظيمًا واحدًا من مبادئ الأخلاق في نظر العالم[2]. وعادة ما يحظى المثقّفون بمكانةٍ خاصَّةٍ لدى العامَّة من الشعب، مما يجعل ما صدر عنهم محل ثقة (ولنا عودة في الفصول اللاحقة إلى الحديث عن دور المثقفين وعلاقتهم بالسلطة).

في اليوم التالي من أحداث 9/11 أي يوم 9/12 كتب تشومسكي مقالا جاء فيه أنه من الأفضل الاستماع إلى روبرت فيسك، فتحليلاته - حسب تشومسكي - كانت متميزة، حيث كتب واصفًا "القسوة الشريرة والمروّعة لشعب مسحوق ذليل". هذه ليست حرب الديمقراطية في مواجهة الإرهاب، وهو ما سيُطلب من العالم تصديقه في الأيام القليلة المقبلة، فهي تتعلّق كذلك بالصواريخ الأمريكية التي تسقط على المنازل الفلسطينية، والطائرات الهيلوكبتر الأمريكية التي أسقطت قذائفها على سيارة إسعاف لبنانية عام 1996، وميليشيات لبنانية مُولت ونُظمت من قبل إسرائيل حليفة أمريكا تشقُّ طريقها وسط الخيمات الفلسطينية

(1) Noam Chomsky, 11/09 Autopsie des terrorismes, traduit de l'anglais par Héléne Morita et Isabelle Genet, Le Serpent a Plumes, p. 11.

(2) نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة: إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2007، ص 11.

بالنهب والاغتصاب والقتل[1]، لماذا لم تسمَّ هذه الأعمال أعمالا إرهابية؟ لأنها طبعًا من طرف الولايات المتحدة وإسرائيل، فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُسلّطَ عليها الإعلامُ الضوء.

يرى تشومسكي أن هناك طريقتين لمقاربة دراسة الإرهاب؛ طريقة تعتمد على مقاربة حرفية، بأخذ الموضوع بجدية، ومقاربة دعائية بتأويل مفهوم الإرهاب كسلاح يمكن استغلاله في خدمة نظام معين للحكم[2]. ومن الملاحظ أن المقاربة الثانية هي المعتمدة في الخطاب السياسي الأمريكي، فالمتتبع لتاريخ الولايات المتحدة يلاحظ أن كل حقبة من حقب سياستها قد سيطر عليها خطاب سياسيٌّ معيَّنٌ، فكل زعيم أمريكي استعمل ورقة رابحة، بداية من الخطر الشيوعي إلى الخطر الإسلاميِّ.

لقد عاد تشومسكي إلى أهم الوثائق السرّية للسياسة الأمريكية محاولا قلب عملة الخطاب الأمريكي على وجهها الآخر، حيث جاء في المذكرة 23 لتخطيط السياسة التي كتبت من طرف ألمع المخططين الأمريكيين لعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، جاء فيها: "لدينا حوالي 50% من ثروات العالم، وفقط 6,3% من سكانه، وبمثل هذا الوضع لا يمكننا تجنب حسد واستياء الآخرين، مهمتنا الحقيقية في الفترة القادمة هي ترتيب نموذج للعلاقات يحافظ على استمرار ذلك التفاوت.. ولتحقيق ذلك سيكون علينا التخلّي عن الأحلام والعواطف، وتركيز اهتمامنا على أهدافنا القومية المباشرة، يجب أن نمسك عن كلامنا المبهم للآخرين.. والأهداف غير الحقيقية مثل حقوق الإنسان، ورفع مستوى المعيشة، والتحوُّل للديمقراطية. ولن يكون اليوم الذي نضطر فيه للتعامل بمنطق القوة بعيدًا، وكلما قلّت عوائقُنا من جرّاء رفع تلك الشعارات كان ذلك أفضل"[3]. هذه وثيقة على قدر كبير من

---

(1) نعوم تشومسكي، في تفسير مذهب بوش، ومقالات أخرى، ترجمة: لبنى محمد صبري محفوظ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 10.

(2) Noam Chomsky, International terrorism; images and reality, in Alexander George (Ed), Western state Terrorism, Routledge, December, 1991.

(3) نعوم تشومسكي، ماذا يرد العم سام، ترجمة: عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص 13.

السرية تبين لنا دور وأهمية استغلالِ الخطاب السياسيِّ الأمريكيِّ لتلك الشعارات الإنسانية النبيلة، فباسم حقوق الإنسان والديمقراطية حُرِمت منهما شعوبٌ كثيرةٌ، وانتُهكت حقوقها وكرامتها، وهذا أكبر دليل على أهمية اللغة في الخطاب السياسيِّ، وكما قال تشومسكي كم هي اللغة مسيئةٌ عندما تخدم أيديولوجيا معينة، يختار القادة الأمريكيون الكلمات بحيث توحي للرأي العام بالجانب الإنسانيِّ الذي يسعى للمصلحة العامة.

يطرح تشومسكي مشكلة استخدام المصطلحات في الخطاب، حيث يرى أنها تحمل دلالات لا تعنيها، أو قد تكون مصطلحات أُفرغت من معانيها، وأصبحت تحمل في طيَّاتها معانيَ تُبرِّر ما جاء في الخطاب. فمصطلح "المصلحة الوطنية" (National Interest)، يشيع استخدامه كما لو كان من المفترض أن هذه المصلحة شيء جيد بالنسبة لنا، ويزعم الناس في البلاد أنهم يفهمون ذلك. وإذا قال زعيم سياسي: "أنا أفعل ذلك من أجل المصلحة الوطنية"، كنتَ من المفترض أن تشعر شعورًا جيدًا لأن هذا من أجلك، لكن إذا كنت تبحث عن كَثَب، تبيّن لك أنه لم يتم تعريف المصلحة الوطنية كما هو بالنسبة للمصلحة الوطنية لجميع الناس. هذا في مصلحة القلة، النُّخَب المهيمنة لتكون قادرة على التحكم في الموارد التي تمكنهم من السيطرة على الدولة في الأساس، فهذا ما يسمى مصلحة عامَّةً. وبالمقابل مصطلح "المصلحة الخاصة" (Special Interest)، يستخدم بطريقة مثيرة للاهتمام للإشارة إلى عموم الناس، السكان يسمونها مصالح خاصة والنخبة تسميها مصالح عامة[1].

وهكذا يتم انتقاء المصطلحات بدقة حتى يتم إخفاء الحقيقة، فكل سياسيٍّ يريد المصلحة العامة للشعب أيا كان توجهه أو التيار الذي ينتمي إليه. ونلاحظ هذا خاصَّةً في الحملات الانتخابية، لكن ما هي المصلحة العامَّة؟ سؤال قَلَّما يتبادر إلى الأذهان، لذلك يحذّر تشومسكي من الاستعمال المضلل للكلمات في الخطاب السياسيِّ. وهذا ما يميِّز فكرَ تشومسكي الذي لا يكتفي بالمظاهر السطحية للكلام،

---

(1) Noam Chomsky, The politics of language, excerpted from the book; Stenographers To Power, media and propaganda, David Barsamian Interviews, Common Courage Press, 1992, p. 87.

كما يظهر ذلك في نظريته اللغوية في النحو التوليديّ أثناء ثورته على المدارس البنيوية، كونها اكتفت فقط بالبحث في المستوى السطحيّ للكلام أي الجانب المادي وهو الأصوات، وهو ما أطلق عليه تشومسكي البنية السطحية (Surface structure)، حيث يمكن تمييز البنية العميقة (Deep structure) للجملة من البنية السطحية، فالأولى أي البنية العميقة هي البنية المجردة الكامنة، والتي تحدد التأويلات الدلالية، والأخرى أي السطحية هي التنظيم السطحي للوحدات التي تحدد الترجمات الصوتية، والتي ترتبط بالجانب الفيزيائي أي القول الفعلي[1]. ويمكن لنا أن نسقط هذا التمييز على تحليل تشومسكي للخطاب السياسي، فلا يجب أن نكتفي بتتابع الكلمات والأصوات في وسائل الإعلام، يجب أن نقرأ ما بين السطور.

في كثير من المناسبات نسمع الإدارة تقول إنها تحرص على تحقيق ما تسميه الأهداف النبيلة (Noble objectives). يرى تشومسكي أن هذا التأكيد الضيق لوسائل الإعلام، هو في جزء منه استجابة لحاجات النظام الدعائي للدولة في إطار المساهمة لضمان فعاليتها، وهو ما يطلق عليه تشومسكي خرافة الموضوعية في الإعلام[2] (The fable objectivity of the press). ويقودنا الحديث عن سيطرة السلطة على الخطاب السياسيّ إلى موضوع غير بعيد عن هذا الموضوع، وهي مسألة علاقة اللغة بالسلطة، فأكذوبة الموضوعية التي تحدث عنها تشومسكي ينتج عنها أن السلطة تفرض مراقبتها على اللغة المستخدمة في الخطاب، فتعمل على انتقاء مصطلحات معينة بحيث يمكن للعامّة تصديقها.

في هذا السياق، يطرح بيير بورديو[*] (Pierre Bourdieu) إشكالية مصدر قوة الكلمة في الخطاب، هل تستمدُّ قوتها من النصّ ذاته، أو من قائلها، أو من المؤسسة

---

(1) Noam Chomsky, Cartesian Linguistics, A Chapter in The History of Rationalist Thought, Secon Edition, Cybereditions, p. 73.

(2) Noam Chomsky, The culture of terrorism, Pluto Press, London, 1999, p. 264.

(*) بيير بورديو (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي، اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية من خلال تحليل مادي للنتاجات الثقافية، وإظهار أثرها في تكريس هيمنة فئة معينة من البشر، أهم مؤلفاته: إعادة الإنتاج، الورثة.

التي يصدر عنها الخطاب؟ يراهن بورديو على الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات، وفي رأيه أن من لا يولي اهتمامًا لاستعمالات اللغة، يبقى طرحُه لمسألة سلطة الكلمات ونفوذها طرحًا ساذجًا[1]. فأيُّ نصٍّ سواءٌ أكان نصًّا دينيًّا، أم علميًّا، أم سياسيًّا، لا بد وأن تكون هناك ظروف بعثت على كتابته، لخّصها بورديو في الظروف الاجتماعية. وإذا وافقنا فرديناند دي سوسير[*] على الفصل بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها، وتلك التي تهتمُّ بما هو خارجٌ عنها، بين اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة، فإننا نحصر أنفسنا في البحث عن قوَّة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها، أي بالضبط لا وجود لتلك القوة ولا مكان لتلك السلطة. ذلك أن قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها، تلك الكلمات التي لا تعمل إلا على الإشارة إلى تلك القوة، أو تمثيلها على الأصح[2]. وقد استهلَّ سوسير عصرًا بأكمله أطلق عليه عصر البنيوية، ومن الطبيعيِّ أن يبحث سوسير عن قوة الكلمة داخل النص لا خارجه؛ لأن البنيوية على قطيعة مع التاريخ أي تاريخ صدور النص، ومجمل الحيثيات التي أدَّت إلى ظهوره، وعلى قطيعة أيضًا مع الذات التي أنتجته، ومنه نفهم لماذا اكتفى سوسير بالبحث عن قوة الكلمة داخل النص.

أما بورديو فيرى العكس من ذلك، حيث يرى أن الكلمة في الخطاب لا تحمل سلطة في ذاتها، بل هي فقط تعمل على "تمثيل" تلك السلطة، أي تعمل على التعبير والإشارة للسلطة. أما استعمال اللغة أي فحوى الخطاب وكيفية إلقائه فيتوقفان – حسب بورديو – على المقام الاجتماعي للمتكلّم، ذلك المقام الذي يتحكَّم في مدى نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسميِّ المشروع[3]. أي إن المؤسسة التي يصدر عنها الخطاب هي من يمنح اللغة سلطتها، ومن دون تلك المؤسَّسة فلا تحمل الكلمة في ذاتها أي سلطة.

---

(1) بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص 57.

(*) فرديناند دي سوسير (1857– 1913) لساني سويسري، أول من أرسى دعائم المنهج البنيوي، من أهم أعماله: دروس في الألسنية العامة.

(2) المرجع نفسه، ص 57– 58.

(3) المرجع السابق، ص 65.

وفي رأي قريب من هذا يعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو[*] (Michel Foucault) من بين أهم المفكرين الذين تعرضوا لموضوع الخطاب والسلطة. فكثيرًا ما يصنِّف فوكو في خانة البنيويين، إلا أنه هو نفسه يعترف بعكس ذلك، حيث يقول في هذا: "لا يمكن لي أن أكون بنيويًّا، وذلك لأن البنيوية تضع الشروط الصورية لظهور المعنى، متخذة من أسبقية اللغة نقطة انطلاق.. ومن هنا لا يمكن لي أن أكون بنيويًّا، وذلك لأني لا أهتمُّ لا بالمعنى ولا بالشروط التي تُظهر المعنى، ولكن بشروط تحول أو توقف المعنى، الشروط التي ينتفي فيها المعنى ليظهر شيء جديد"[1]. وإن كان طرح السؤال حول موقف فوكو من البنيوية وما بعد البنيوية لا يهمنا هنا، إلا أننا سنهتم فقط بموقف فوكو من الخطاب الغربي، الخطاب السياسي. وبناء على القول السابق الذكر، فإن فوكو لا يهتم بمعاني المصطلحات المكونة للخطاب، ولكن بعوامل انتفاء المعنى، ليظهر شيء جديد لم يكن ليظهر في تلك المعاني، حيث يعتقد فوكو أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقَب، ومُنْتَقى، ومنظم، ومُعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحَدُّ من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الرهيبة الثقيلة[2]. وعلى الرغم من أن فوكو لا يهتم بالمصطلحات اللغوية، وبمعانيها المضمرة وتأويلها، إلا أنه يهتم بالممارسات التي تحيط بالخطاب وتتحكَّم به، فهناك سلطة، والخطاب مراقَب من طرف هذه السلطة التي تتيح له إما الظهور أو الاختفاء، فهناك مستوى من الحضور، ومستوى الغياب أو التلاشي والانتفاء. ويضيف فوكو مفهوم التوزيع، لكن ليس التوريع الذي يُعنى بالوحدات اللغوية، ولكن توزيع الخطاب

(*) ميشيل فوكو (1926– 1984): فيلسوف فرنسي، جعل من السلطة هاجسه الأساسي، أبانت مؤلفاته مثل "تاريخ الجنون" و"المراقبة والعقاب" و"إرادة المعرفة" عن انتقال الأشكال السياسية باتجاه تقنيات سلطوية أكثر انتشارًا.

(1) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 150.

(2) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 8.

عبر عدد من الإجراءات كالزمان والمكان، والثقافة وغيرها من الأمور التي يمكن أن تحد من الآثار التي يمكن أن تنتج عن الخطاب.

يلخص فوكو الممارسات في الخطاب إلى ثلاثة إجراءات: الاستبعاد، والمنع، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدِّثة. هذه الأنواع الثلاثة من الإجراءات تتقاطعُ لتشكِّلَ سياجًا معقدًا يتعدَّل باستمرار. غير أن المناطق التي يكون السياج أكثر إحكامًا حولها هي مناطق الجنس والسياسة[1]. الاستبعاد هو استبعاد ما لا ترغب السلطة في الحديث عنه، والمنع يكْمُن في كوننا لا نستطيع الحديثَ عن كل الأمور في كل الظروف، أما حديثُ فوكو عن الجنس والسياسة فإنَّه يعود إلى واقع الثقافة الغربية في فترة زمنية معينة، أين استبعد فيها الحديث عن الجنس والسياسة. وتجسّد هذا خاصَّةً في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، الذي كان رحلةً طويلةً غاص خلالها فوكو في تاريخ الإقصاء والتعسف وكل إجراءات التهميش والإبعاد التي ارتكبت في حق المجانين. ويرتبط الخطاب بالسلطة والرغبة، فالخطاب لا يعمل على إخفاء أو ظهور رغبة، ولكن هو نفسه موضوع الرغبة، فمهمته ليست فقط التعبير عن الصراعات وأنظمة السيطرة، ولكنه - حسب فوكو - ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها[2]. لذلك علينا أن نبحث أكثر في الرغبة لامتلاك السلطة، فالخطاب هو نفسه يمثل سلطة، تسعى السلطة إلى تحويله إلى صالحها.

وإن اختلفت نظرة كل من فوكو وبورديو وتشومسكي للخطاب تبعًا لاختلاف مشاربهم، واختلافهم أيضًا في طريقة تحليله والكشف عن الإجراءات التي تمارس فيه، إلا أن مواقفهم تتقاطع في فكرة واحدة مفادها أن الخطاب وجد لتبرير ممارسات السلطة، أي إن هناك علاقة وثيقة بين اللغة والسلطة.

يؤكد جاك دريدا[*] (Jacques Derrida) أنه من الضروري توجيه الاهتمام إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ، وإلى التكرار (البلاغي والسحري

---

(1) المرجع السابق، الصفحه نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 9.

(*) جاك دريدا (1930-2004): فيلسوف وناقد فرنسي، صاحب الاتجاه التفكيكي، يعتبر "الاختلاف" المفهوم المركزي في كتاباته، أهم مؤلفاته: الصوت والظاهرة، هوامش الفلسفة.

والشاعري في آن واحد)، وإلى ما يترجمه أو ما يخونه، لكي لا يحدث الانغلاق في اللغة، من أجل أن نحاول أن نفهم على وجه الدقة ما يحدث "فيما وراء اللغة"، وما الذي يدفع إلى هذا الترديد اللانهائي 11 سبتمبر، 11 سبتمبر، September eleventh، دون أن نعرف عمّا نتحدث، حيث يلمس كل من اللغة والمفهوم تخومهما[1].

صحيح أن حدث الحادي عشر من سبتمبر هو حدث عظيم بالنسبة للعالم، وهو شيء جديد بالنسبة لتاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، لكن دريدا يلاحظ أن هناك استهلاكًا لقوالب لغوية جاهزة، ليست نتيجة قناعة أو تفكير، أو حتى نتيجة نظر عقليٍّ. فالنظام العالميُّ الذي شعر بنفسه مستهدَفًا على هذا النحو، هو نظام يهيمن عليه بشكل واسع اللسان الإنجليزي - الأمريكي، حيث يرتبط هذا اللسان بوشائجَ وثيقة بالخطاب السياسي المهيمن على المشهد الدوليّ وبالقانون الدوليّ والمؤسسات الدبلوماسية، وبوسائل الإعلام، وبأكبر قوّة تقنية علمية رأسمالية وعسكرية[2]. فمما هو غني عن البيان أن اللغة الإنجليزية هي لغةٌ عالمية مسيطرة على أدوات الاتّصال في شتى أنحاء العالم، وهذا وجهٌ آخر من وجوه الهيمنة الأمريكية على العالم.

فإذا كانت اللغة تخدم أغراضًا ثلاثة كما يرى برتراند رسل[*] (Bertrand Russell)، أولا: الإشارة إلى حقائق، ثانيًا: التعبير عن حالة المتكلم، ثالثًا: تغيير حالة السامع[3]، فإذا أسقطنا هذه الأغراض الثلاثة على الخطاب السياسيِّ الأمريكيِّ، فإن الغرض الأول ينتفي تمامًا، أي الإشارة إلى الحقائق.

---

(1) جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 54- 55.

(2) المرجع نفس، ص 56.

(*) برتراند رسل (1872- 1970): فيلسوف وعالم منطق ورياضيٌّ ومؤرخ وناقد اجتماعيٌّ بريطاني، في مراحل متقدمة من حياته كان رسل ليبراليًا واشتراكيًا وداعية سلام إلا أنه أقرَّ أنه لم يكن أيًّا من هؤلاء بالمعنى العميق. قاد رسل الثورة البريطانية ضد المثالية ويعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، من أهم مؤلفاته: مقالات فلسفية، مسائل فلسفية، المثل السياسية.

(3) برتراند رسل، ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 197.

أدَّت اللغة دورًا كبيرًا في الترويج للخطابات السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، لكن الشيء الذي يميِّز القادة الأمريكيين هو حسن استخدام العبارات واتساق المسائل التي ترد فيها اللغة، بحيث تضفي الشرعية على خطاباتهم وأقوالهم. فالتَّكْرَارُ (Repetition) مهم لفعالية اللغة ونجاح الخطاب السياسيِّ في أداءِ دوره، فقد كان رونالد ريغان السياسيّ الوحيد الذي يستمتع بإعادة الكلام بعينه مِرارًا وتَكْرَارًا كما لو كانت المرَّة الأولى التي يتحدَّث فيها ذلك الكلام، فكانت رسالته تتردد دائمًا، وكان ذلك سببًا رئيسيًّا لتحقيق تلك المصداقية في كلامه على الرغم من أن غالبية الأمريكيين يعارضون عديدًا من سياساته من خلال إدارته. أيضًا يرجع نجاح الرئيس الأمريكي جورج بوش في انتخابات 2004، على الرغم من الظروف المتردية في العراق، وأرقام البطالة المرتفعة في الولايات الرئيسية في الولايات المتحدة، وكان التصوُّر أنَّ الاقتصاد سيغرق، يرجع ذلك جزئيًّا إلى اتِّساق رسالته[1]، هناك اتِّساقٌ منطقيٌّ في خطابات بوش، هناك اعتداء إرهابيٌّ على بُرْجَي التجارة خلّف كثيرًا من الضحايا الأبرياء، لذلك يجب معاقبة المعتدين؛ لأنهم يشكلون تهديدًا واضحًا على أمن الولايات المتحدة.

أيضًا من المصطلحات المضلّلة في الخطابات الأمريكية مصطلح "الأضرار الجانبية"، الذي تبناه البنتاغون لوصف مقتل المدنيِّين، فعلى الرغم من أن تشومسكي لا يُرْجِع هذا للغة بقدر ما يرجعه إلى فعل الدعاية[2]، والدعاية في نهاية التحليل هي لغة، فلا يجب الاكتفاءُ بالمعنى الحرفيِّ الظاهريِّ للخطاب، فهناك إجراءات - بلغة فوكو- تمارس في الخطاب، بحيث إنه يصبح منطقة لممارسة إجراءات الإبعاد. ولعل هذا ما يشبه ما عبّر عنه جورج أورويل في روايته 1984، حيث كان مكتوبًا على جدران وزارة الحقيقة: "الحرب هي السلام، الحرية هي العبودية، الجهل هو القوة".[3] فوزارة

(1) Frank Luntz, Words that work, Iit's Not What You Say, It's What People Hear, New York Times Bestseller, Hyperion ebook, p. 13.

(2) نعوم تشومسكي، طموحات إمبريالية مقابلات مع ديفيد بارساميان، ترجمة: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006، ص 22.

(3) جورج أورويل، رواية 1984، ترجمة: أنور الشامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ص 10.

الحقيقة مهمتها تزوير الوقائع والحقائق، وهنا نلاحظ البعد السياسي العميق، وكما سبق وأن ذكرنا فإن أورويل من الأوائل الذين طرحوا مسألة علاقة اللغة بالسلطة، والتحكم في إدراكنا للوقائع. كما جسّدت روايته "مزرعة الحيوان" التضليل الذي تمارسه اللغة، ودور اللغة في خدمة الأيديولوجيا، حيث بعدما اجتمعت الحيوانات لتقرر إعلان ثورة على الإنسان وهو السيد جونز الذي سلبها حريتها، لتعين زعيمًا من نفس فصيلتها وهو الخنزير العجوز "ميجر"، وبعدما تحولت المزرعة إلى "جمهورية"[1]، ثم انتخبت الحيوانات رئيسًا لها، وبعد ذلك سُرقت منها ثورتها. تلعب اللغة دورها في السياسة عندما تبرّر ممارسات لا يمكن تبريرها في الواقع، فتُلبس (أي اللغة) الكذب ثوب الحقيقة، والتضليل ثوب الواقع.

يعتبر خطاب الديمقراطية من بين أهم الخطابات التي تُردِّدُها السياسة الخارجية الأمريكية، حيث نلاحظ أن الديمقراطية لم تعد مجرد نظام حكم محبَّذٍ، بل أصبحت خطابًا يميِّز الحضارة الغربية، وهي من التعاليم التي أخذت الولايات المتحدة على عاتقها نشرها. غير أننا إن رجعنا إلى مفهوم الديمقراطية فمعنى الكلمة هو حكم الشعب، وقد استخدم لأول مرَّة في القرن الخامس قبل الميلادي من قبل المؤرخ اليونانيّ هيرودوت، والجمع بين الكلمتين، ديموس بمعنى الشعب، وكراتوس بمعنى الحكم. وكان التعريف الشهير لأبراهام لنكولن هو حكومة الشعب بالشعب وللشعب. وعلى أساس مفهوم الحكومة أو الحكم يمكن إعطاء معنى أكثر دقة، الديمقراطية هي نظام سياسي أي يحق لكل الشعب أن يصنع ويحدِّد القرار الأساسيَّ للمسائل المهمَّة في السياسة العامَّة[2]. لكن هل هذه هي الديمقراطية التي تدافع عنها الخطابات الأمريكية؟ هل تريد الولايات المتحدة فعلا لشعوب العالم أن تصنع قرارها بنفسها؟ احتلت الولايات المتحدة العراق بحجَّة حوزته على أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي فهو يشكل تهديدًا لأمنها، ولتخليص العراقيين من صدام حسين،

(1) جورج أورويل، مزرعة الحيوان، ترجمة: محمود عبد الغني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013، ص 120.

(2) William Outhwaite, The Blackwell Dictionary of Modern Social Tought: Second Edition, Blackwell Publishing LTD, 2003, p. 147.

وبالتالي صاغت الولايات المتحدة خطابًا يتضمَّن تحرير العراق ونشر الديمقراطية في الشرق الأوسط. فالخطابة الطنانة عادة ما تصاحب استخدام القوة، لذلك فهي لا تتضمن أي معلوماتٍ حقيقية، كما يصبح أخذ هذه الخطابة على محمل الجد في ضوء عرض الازدراء للديمقراطية الذي رافقها[1]. لا شكَّ أن هذا الموقف الذي يمثّل تصوُّر أمريكا للديمقراطية يدعو للسخرية، احتلال من أجل نشر الديمقراطية وتحقيق مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، ناهيك عن الشعارات الأخرى التي رفعتها الولايات المتحدة، التي توحي بالحرية والتحرير من النظام الدكتاتوري وما إلى ذلك من الشعارات المثالية التي تستغلها الولايات المتحد للعزف على عواطف العامة من الشعب.

يمكن أن نختم حديثنا عن علاقة اللغة بالسياسة في فكر تشومسكي بالسؤال الذي طرح عليه: ما الصلة بين اللسانيات والسياسة؟ وهل هناك صلة بين الانتصار الأمريكي في فيتنام وانتصار النحو التوليديّ؟ كانت إجابة تشومسكي على ذلك واضحة ودقيقة، حيث ذكّر تشومسكي بأن الولايات المتحدة حققت نصرًا جزئيًّا في فيتنام، كما هُزِمَتْ في الهند الصينية، فهي ليست مستعمّرة أمريكية. وحسبنا قول تشومسكي لتوضيح إجابته أكثر حول السؤال: "فمن الجوانب المهمة جدًّا في اللغة الجانب الإبداعيّ في الاستعمال اللغويّ وعناصر الطبيعة الإنسانية، التي تجعل ذلك الإبداع أساسيًّا في حياتنا الفكرية.. أما في مجال الفكر الاجتماعيّ فليس لدينا دليلٌ على أيِّ شيء، لذلك كانت مفاهيمنا تعبيرًا عن آمالنا وعن أحكامنا الحدسيَّة، وعن تجربتنا.. كونها تنطلق من الأفكار الاشتراكية التحررية التي تضرب أصولها في أفكار روسو(*) وهمبولت، وماركس وباكونين وآخرين"[2]. وفي الحقيقة فإنَّ لكل واحد من هؤلاء تأثيرَه الخاصَّ على نشأة تشومسكي، وتكوّن فكره

(1) نعوم تشومسكي، في تفسير مذهب بوش (ومقالات أخرى)، ص 159.

(*) جون جاك روسو (1712- 1778) كاتب وفيلسوف فرنسي يعد من أهم كتاب عصر العقل، وهي فترة من التاريخ الأوروبي امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر، وقد ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، حيث أثرت أعماله في قيام الثورة الفرنسية.

(2) نعوم تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ص 267.

اللغوي والسياسي، غير أن تشومسكي يركّز أثناء حديثه عن علاقة اللغة بالسياسة على الجانب الإبداعيّ في اللغة، كدليل على الجانب التحرريّ الغريزيّ في الإنسان، وعن الطبيعة البشرية التي تعد اللغة من أهم خصائصها والتي تميّز الإنسان عن باقي أنواع الحيوانات والآلات، كما تتميز الطبيعة البشرية بميلها الطبيعيّ نحو الحرية، وعدم الخضوع لأي قيود أو إكراهات خارجية خاصّةً من طرف السلطة.

الخاتمة

بعد أن حاز تشومسكي شهرة كبيرة في مجال اللغويات من خلال نظريته في النحو التوليديّ التحويليّ، التي مثّلت منعطفًا حاسمًا في مجال الدرس الألسنيّ، لم يمنع هذا تشومسكي من الدخول في عالم السياسة أملا منه في حصد تلك الشهرة التي نالها كعالم لسانيات.

كانت ثورة تشومسكي على الاتجاه المادي سببًا في تبلور فكره اللغوي، فأعاد الاعتبار للذات الإنسانية التي لطالما أقصتها الدراسات البنيوية من مجال الدرس اللغوي، مُركّزًا على دور العقل والأفكار الفطرية في إنتاج الجمل اللغوية اللامتناهية؛ فالإنسان بالنسبة لتشومسكي كائنٌ فريدٌ يتميّز بالعقل، وجوهر طبيعته البشرية هو الحرية. والإنسان منذ أن يولد يكون لديه نزوعٌ نحو التحرر من كل قيد أو إكراه، كما يولد وهو مزوّدٌ بميول نحو العمل والتعاون، ولديه قدرة فطرية على التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وهناك أعضاءٌ فطرية مسؤولة عن التقييم الأخلاقيّ، وهذا كافٍ لتتكون لدينا فكرة مبدئية عن وجود علاقة بين الجانب اللغويّ والجانب السياسيّ في فكر تشومسكي.

طَرَق تشومسكي أبوابًا عديدةً في حقل الفكر السياسي، فلم يغب عنه الاهتمام بموضوع الدولة والنظام العالمي الجديد، الذي لا تخرج فيه الدول عن كونها إما مارقةً أو فاشلة وعلى الولايات المتحدة أن تعاقبها في كلتا الحالتين، مع وجود تلك التناقضات في مبادئ النظام العالمي الجديد وحقيقة ما يجري على أرض الواقع.

اهتم تشومسكي اهتمامًا بالغًا باللغة المستخدمة في الخطاب السياسيّ ودورها في التضليل وتشويه الحقائق، خاصَّةً من خلال الخطاب الإعلاميّ؛ لأن وسائل الإعلام حسبَ ما يعتقد تشومسكي لا تتمتع بالاستقلالية التي تكفي لعرض الحقائق كما هي للرأي العام، فهناك نوعان من وسائل الإعلام حسب تشومسكي؛ هناك قطاع يتكوَّن من مُختلف وسائل الإعلام الموجَّه للعامَّة، وهناك قطاع آخر من الإعلام وهو إعلام النخبة، الذي يكون جمهوره عادة من الأشخاص ذوي الامتيازات، وهذا إعلام ذو موارد ضخمة.

كان هدف تشومسكي وراء وُلُوجه عالم السياسة هو التغيير، ولطالما كان التغييرُ هو هدف المفكر الحق والمثقف الذي يعيش هموم عصره. أراد تشومسكي تحقيق هذا عبر محاولته كشف الحقيقة التي تختفي يومًا بعد يوم، وحاول فضح ممارسات السياسة الخارجية الأمريكية التي تقوم بدور الحارس لمبادئ النظام الدولي الجديد.

ولعل الجدير بالذكر أن الجانب السياسي من فكر تشومسكي لم يقتصر على مجرد التنظير؛ فقد كان منخرطًا في كثيرٍ من النقابات العمالية المستقلّة. حاد تشومسكي عن المألوف وعن النموذج، ولم يغب عن تشومسكي الحديث عن دور المثقف الذي إن خرج عن رحمة السلطة فسيكون ضمير المجتمع.

ورغم كل الإنجاز والنتاج الذي حققه تشومسكي في كافَّة المجالات، إلا أن هناك بعض المآخذ التي تؤخذ عليه وتثير كثيرًا من علامات الاستفهام. فمنذ بلور حدسه الخلاق والمثمر، المتمثل في مفهوم التوليد والتحويل، لم يتقدَّم إلى الأمام لتطوير نظريته، بقدر ما اشتغل حارسًا لأفكاره، وحتى الإنجاز الذي حققه في ميادين العلوم الأخرى، كعلم السلوك وعلم الوراثة والفيزيولوجيا وغيرها، كانت تنصب في خدمة نظريته اللغوية وفهمه للطبيعة البشرية. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخرَ يؤخذ على تشومسكي أنه يحاول دائمًا مخاطبة جمهوره من الرأي العام، قصد تطوير وعيه وإثارة انتباهه لمراوغة الخطاب ومخاتلته، لكن الأحرى بتشومسكي هو محاولة تغيير السلطة وليس الجمهور؛ لأن السلطة هي المسؤولة في نهاية التحليل.

قائمة المصادر والمراجع

أ - الأجنبية:

1- Alan Davies and Catherine Elder,The handbook of applied linguistics, Blackwell Publishing, 2004.
2- Frank Luntz,Words that work, Iit's Not What You Say, It's What People Hear,New York Times Bestseller, Hyperion ebook.
3- Frons Elders, Human Nature, Justice vs Power, The Chomsky-Faucault Debate, Souvenir Press,Great Britain, First published, 2011.
4- Jeremy Fox, Chomsky and Globalization, Icon Books,
5- Leonard Bloomfield, Language, Great Britain, first published, 1935.
6- Morgan Wade, Connection between Noam Chomsky's linguistic and political theories, submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of arts, at Dalhouse University, Canada, September, 1995.
7- Neil Smith, Chomsky: Ideas and Ideal, Cambridge University Press, Secon Edition, 2004.
8- Noam Chomsky, 11/09 Autopsie des terrorismes, traduit de l'anglais par Héléne Morita et Isabelle Genet, Le Serpent a Plumes.
9- Noam Chomsky, Cartesian Linguistics, A Chapter in The History of Rationalist Thought, Secon Edition, Cybereditions.
10- Noam Chomsky, International terrorism; images and reality, in Alexander George (Ed), Western state Terrorism, Routledge, December, 1991.
11- Noam Chomsky, The culture of terrorism, Pluto Press, London, 1999.
12- Noam Chomsky, The politics of language, excerpted from the book; Stenographers To Power, media and propaganda, David Barsamian Interviews, Common Courage Press, 1992.

13- Robert F. Barsky, Noam Chomsky,A life of dissent, first MIT press, London, 1998.

14- UK, 2001.

15- William Outhwaite, The Blackwell Dictionary of Modern Social Tought: Second Edition, Blackwell Publishing LTD,2003.

ب – العربية:

1- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعيـــة، بـــن عكنون، الجزائر.

2- أرسطو، السياسات، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونســكو)، بيروت، 1975.

3- أرسطوطاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالـــة المطبوعـــات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979.

4- برتراند رسل، ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة: محمد قدري عمارة، المجلـــس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

5- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.

6- جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، ترجمة: صـــفاء فتحـــي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

7- جورج أورويل، رواية 1984، ترجمة: أنور الشامي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت لبنان.

8- جورج أورويل، مزرعة الحيوان، ترجمة: محمود عبد الغني، المركـــز الثقـــافي العربـــي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013.

9- جون جرين، التفكير واللغة، ترجمة: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامـــة للكتاب، 1992.

10- جون ليونـــز، نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة: حلمي خليل، دار المعرفـــة الجامعية، مصر، 1985.

11- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربـــي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.
12- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصـــرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
13- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2001.
14- شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصـــرة، أبحـــاث للترجمـــة والنشر والتوزيع، ط1، 2004.
15- ماري نويل غاري بريور. المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، ترجمة: عبـــد القادر فهيم الشيباني، الجزائر، ط1، 2007.
16- ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربيـــة (النظريـــة الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيـــع، بـــيروت، ط2، 1986.
17- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
18- نعوم تشومسكي، طموحات إمبريالية مقابلات مع ديفيد بارساميان، ترجمة: عمر الأيوبـــي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، دط، 2006.
19- نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقـــل، ترجمـــة: عـــدنان حسن، دار حوران للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2009.
20- نعوم تشومسكي، أشياء لن تسمع بها أبدا: لقاءات ومقالات، ترجمة: أسعد محمد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، 2010.
21- نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة: إساءة استعمال القـــوة والتعـــدي علـــى الديمقراطية، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربـــي، بـــيروت، ط1، 2007.
22- نعوم تشومسكي، اللغة والمسؤولية، ترجمة: حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2005.

23- نعوم تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة: حمزة بن قبلان المــزيني، دار طوبقال، الدار البيضاء، ط1، 1990.
24- نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتيح، دار الفكر العربــي، القاهرة، ط1، 1993.
25- نعوم تشومسكي، تواريخ الانشقاق، ترجمة: محمد نجــار، الأهليــة للنشــر والتوزيع، الأردن، 1997.
26- نعوم تشومسكي، في تفسير مذهب بوش، ومقالات أخرى، ترجمــة: لــبنى محمد صبري محفوظ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
27- نعوم تشومسكي، ماذا يرد العم سام، ترجمة: عادل المعلــم، دار الشــروق، القاهرة، ط1، 1998.
28- هنري روبنــز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

ألاسدير ماكنتاير
Alasdair Macintyre
"مفاهيم أولية في أزمة النسق الأخلاقي وضرورة استعادة الفضيلة"

د. عز الدين العزماني
باحث في الفلسفة السياسية
(الولايات المتحدة الأمريكية)

مدخل:

يُعد **ألاسدير ماكنتاير** من أبرز الفلاسفة المعاصرين تأثيراً في حقل الفلسفة الأخلاقية والسّياسية، من خلال تركيزه على مفهوم "أخلاق الفضيلة" Virtue ethics، الذي يربط سؤال الأخلاق بالعادات والمعارف المتعلقة بطُرق الحياة الجيدة، كما يربط الحكم الأخلاقي الجيّد بالخاصيات الأخلاقية الجيّدة، ويضع أولوية الخير على العدل. ولكي يحقق أهداف مشروعه الفلسفي يعتمد ماكنتاير على مقاربات متعددة تمزج بين حقول معرفية مختلفة أهمها تاريخ الفلسفة، والتيولوجيا، والانتروبولوجيا الفلسفية، بالإضافة إلى البيولوجيا الإنسانية، كما يستند إلى مرجعيات فلسفية تنتقد الأطروحات "الجماعاتية"[1] و"البراغماتية" و"التعاقدية".

---

(1) يصنف بعض الكتاب بشكل خاطئ أعمال ماكنتاير ضمن الأطروحة الجماعاتية Communitarianism، وعلى العكس من ذلك، نجده يستند إلى ما يسميه كالفين نايت بـ "الأرسطية المقاومة" في نقد الفلاسفة الجماعتيين. فرغم أن ماكنتاير يعطي أولوية للمجتمع وينتقد الفردانية، فهو يراهن على مقاومة المؤسسات المهيمنة على النسق

يعتمد ماكنتاير على مناهج الفلسفة التحليلية، قاصدا تطوير مقاربة تمزج بين الأخلاق الغائية Teleological ethics في الأطروحة الفلسفية الأرسطية وبين التركيب الأوغوسطيني - الأرسطي الذي تجسده الفلسفة التوماوية (نسبة إلى القديس توما الأكويني)، باعتبارها ذلك التقليد الفلسفي الذي يقدم أفضل نظرية لتشخيص الأشياء كما هي، والتفكير في حلول تجاوزية للمشكلات الأخلاقية التي يشهدها الزمن الحديث، أي تلك النظرية التي تستصحب الغايات النهائية باعتبارها ممارسات احتماعية تحدد نمط الحياة الجيدة.

ينظر ماكنتاير إلى أزمة النسق الأخلاقي المصاحب لـ "الأزمنة الحديثة" ليس فقط باعتبارها أزمة متعينة في الواقع، بل باعتبارها أزمة معرفية Epistemic crisis تخترق اللغة المهيمنة على الخطاب الفلسفي حول الأخلاق، وعلى سبيل المثال، فأخلاق الفعالية التي تهيمن على النسق الأخلاقي الحديث، تجد خلفيتها المعرفية في أطروحات العقلنة والفعالية التي ألح عليها **ماكس فيبر**، وهي الرؤية التي ينتقدها ماكنتاير بشدة[1]. ولعلاج هذه الأزمة يقترح ماكنتاير طريقا واعدا لإعادة اكتشاف مفهوم للبحث العقلاني كما يتجسد في التراث Praxis، مفهوم يمكن من خلاله أن نشتق معايير للتبرير العقلاني، بحيث تكون هذه المعايير جزءا لا يتجزأ من التاريخ الذي ظهرت فيه، عبر الطريقة التي استطاعت بها هذه المعايير نفسُها أن

الأخلاقي الحديث انطلاقا من فكرة الممارسات Practices، باعتبارها فكرة مؤسسة للفضائل. ينتقد ماكنتاير ما يسميه الجماعاتية البراغماتية عند شارلز تايلور، كما ينتقد الجماعاتية الأرسطية عند غادامير، محاولا تجاوز التأويل البراغماتي الذي يسعى إلى الجمع بين "الخصوصية الجماعاتية" و"الفردانية الليبرالية الحديثة" لدى الأول وتجاوز التأويل الهايداغري لأرسطو لدى الثاني، ويتجه عوض ذلك إلى تأسيس نظريته في الأخلاق استنادا إلى صلتها الماهوية بالسوسيولوجيا. للوقوف على دراسة وافية لمكمن التعارض بين "الجماعاتية" و"الأرسطية" في فلسفة ماكنتاير أنظر:

- Knight, Kelvin: “Aristotalianism versus Communitarianism”. Analyse & Kritik, 27/2005, pp. 259-273

(1) Murphy, Mark C.: “MacIntyre Contra Weber on Rationality”, in “Alasdair MacIntyre”, Cambridge University Press, 2003, pp. 75-82

تتغلب على أوجه القصور التي شابت المرحلة التاريخية السابقة لها وتقديم صور من العلاج لها[1].

قبل أن نعرض لأهم محاور هذه الدراسة، يجذر بنا التأكيد على أن المشروع الفلسفي لألاسدير ماكنتاير يبقى مغمورا في انشغالات المجموعة العلمية المشتغلة بحقول الفلسفة الأخلاقية والسياسية في مجالنا التداولي العربي، إذ باستثناء الترجمة التي قامت بها **المنظمة العربية للترجمة** لكتاب **"بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية"**، والتي أنجزها **حيدر حاج إسماعيل**، لا نعثر على أية أعمال حول هذا الفيلسوف ضمن الأدبيات الفلسفية العربية، ولعل هذا السبب يبقى كافيا لتناول هذا المشروع وملأ هذا الفراغ. ومن المفارقات في هذا الصدد، أننا نجد أن أهم فيلسوف عربي يشتغل على تطوير مشروع يقوم على مقولة "الحداثة الأخلاقية" وهو الفيسلوف المغربي **طه عبد الرحمن**، لا يشير إلا نادرا لماكنتاير، رغم الالتقاء الكبير في أهداف المشروعين على مستوى المنهج وطرائق تطوير الحلول الفلسفية للعلل الأخلاقية في الزمن الحديث[2].

---

(1) MacIntyre, Alasdair: **"Whose Justice? Which Rationality?"**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 7

(2) يشير طه عبد الرحمن في كتابه "سؤال الأخلاق" إلى كتاب ماكنتاير "بعد الفضيلة"، في معرض تمييزه بين "طريق الاعتبار" و"طريق الإلزام" باعتبارها إحدى طرق ممارسة الأخلاق، حيث يؤسس طه عبد الرحمن مفهومه لـ "طريق الاعتبار" باعتباره أحد اهم أركان النظرية الأخلاقية انطلاقا من استدعائه لفكرة ماكنتاير الأخلاق باعتبارها حدثا تاريخيا: *"الحياة الخلقية للإنسان ليست لحظات منفصلة فيما بينها، تحكم كل لحظة منها أوامر أو زواجر معينة، وإنما هي وحلة من الأفعال التي تشكل طريقا خاصا بصاحبها، وبهذا يكون كل فعل خُلقي عبارة عن حدث في هذا التاريخ، وتكون هوية الإنسان قائمة، لا في هذه الفترة أو تلك من فترات تاريخه، وإنما قائمة في هذا التاريخ بكامله منذ ولادته إلى موته"* . لا يناقش طه عبد الرحمن هذا التصور الماكنتايري الذي يستند إلى نظرية أخلاقية معقدة، بل يشير إليه إشارة عابرة قاصدا التأسيس لرؤيته الخاصة القائلة بأن *"أخلاق الإنسان هي قصته التي تحدد هويته"* ، وهو ما يحيل على منظور نفساني للأخلاقيات، بخلاف ماكنتاير الذي يقدم رؤيته لتلازم التاريخ والأخلاق ليس من منظور نفساني وإنما من منظور سوسيولوجي.

- عبد الرحمن، طه: "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، 2000، ص 156

سنحاول في هذه الورقة أن نتوقف عند ثلاثة محاور كبرى نتناول فيها التطور الذي ميز المسار الفكري والفلسفي لألاسدير ماكنتاير من جهة أولى، ثم نتناول تصوره لأزمة الحداثة باعتبارها أزمة تمس أخلاق الفضيلة، مع استحضار لمجالات هذه الأزمة في حقول السياسة والاقتصاد والاجتماع، ومحدداتها الأساسية (الفردانية، الانفعالية) من جهة ثانية، ثم نتوقف عند الطرائق والمبادئ التي يقترحها ماكنتاير لتجاوز أزمة الحداثة باعتبارها في العمق أزمة تمس النسق الأخلاقي الحديث، نظرية وممارسة من جهة ثالثة وأخيرة.

المحور الأول

التطور الفكري

إشتغل ماكنتاير إلى جانب مشروعه الأساسي حول الأخلاق على موضوعات مختلفة، فكتب في علاقة المسيحية والماركسية، وفي الثيولوجيا والميتافيزيقا والعقلانية وتاريخ الفلسفة... إلخ، وقد تميز مسيره الفكري بانتقالات عميقة تعكس حالة من المرونة الفكرية والقلق الفلسفي الدائم، ولعل أهم هذه الانتقالات ذلك التطور اللافت من الماركسية إلى المسيحية، ثم من تأسيس القول الفلسفي على أساس الطرح الأرسطي إلى انفتاحه على الطرح التوماوي (نسبة إلى القديس توما الأكويني)، في هذا التأسيس.

1 - بأي معنى يكون ماكنتاير "فيلسوفا أمريكيا"؟

ألسدير ماكنتاير فيلسوف من أصل إسكتلندي، ولد بمدينة **غلاسكو** الإسكتلاندية في عام 1929م[1]، ويمكن أن نقول أيضا أن بداياته في مجال الفكر العمومي كانت بداية إيديولوجية وخاصة في بريطانيا، فهو بذلك بريطاني من حيث النشاط السياسي كما سنرى ذلك في الفقرات الموالية. ومع ذلك، فإن العديد من مؤرخي الفكر الفلسفي يصنفونه ضمن المجال التداولي الفلسفي الأمريكي، إذ لم يكتسب مكانته المرموقة في الفكر الفلسفي إلا في المرحلة اللاحقة لإنتقاله للعيش في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1970. فمنذ ذلك الحين، سيصير حضوره في الحقل الفلسفي الأمريكي ثم العالمي أكثر جلاء، وذلك بالنظر أولا إلى المناصب الكثيرة التي سيشغلها في الجامعات الأمريكية المختلفة، وأهمها منصب عميد كلية الآداب وأستاذ الفلسفة **بجامعة بوسطن** (1972م)، ومنصب عالم زائر **بجامعة يال** (1988م)، ومنصب أستاذ الفلسفة **بجامعة نوتردام** (1989م)، كما شغل منصب أستاذ زائر **بجامعة برينستون**، ولعل أهم ما يجعل ماكنتاير حقيقا

---

(1) Blackledge, Paul; Davidson, Neil: "Alsadair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writing 1953-1974", Haymarket Books, 2009, (The introduction, P.xx).

بأن يدرج ضمن عمل موسوعي حول الفلسفة الأمريكية، هو انتخابه في عام 2005م كرئيس **للجمعية الفلسفية الأمريكية**.

ضمن هذا المسار المهني كأستاذ للفلسفة ومشرف على شعبها بالجامعات الأمريكية المختلفة، سيؤلف ماكنتاير كتابه الذائع الصيت **"بعد الفضيلة"** After Virtue الذي صدر عام 1981م، وهو العمل الذي يعتبره النقاد أكثر أعماله تعبيرا عن أطروحته الفلسفية عموما، وامتداداتها في حقلي الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وقد حظي هذا العمل بتكريم من **الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية** في عام 2011م.

2 - من أزمة الماركسية إلى أزمة الأخلاق

بدأت الرحلة الفكرية **لألسدير ماكنتاير** من لحظة إلتزامه الفكري والسياسي بالماركسية تنظيرا وممارسة، وهو الإلتزام الذي ظل مسكوتا عنه في حياة هذا الفيلسوف الفكرية إلى أن أصدر الباحثان **بول بلاكليدج ونيل دافيدسون** في عام 2009 كتابهما الذي يوثق للسيرة السياسية والإيديولوجية لـ **"ماكنتاير المجهول"**[1] The unknown Macintyre، باعتباره أحد أبرز المثقفين الماركسيين الذين كان لهم حضور قوي ضمن اليسار البريطاني في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم. في هذا العمل التوثيقي نقف على شخيصة ماكنتاير محرر الوثائق المذهبية والبرامج السياسية والمقالات الايديولوجية الشارحة لتصورات المنظمات الإشتراكية المختلفة ببريطانيا. فقد كان **"ماكنتاير الشاب"** The young Macintyre كما يسميه الكاتبان مثقفا مندمجا في الانشغالات السياسية والإيديولوجية، ومساهما في التعبير عنها بطرق مختلفة، والتي كان لها وقع في الإعلام وفي الفضاءات غير الأكاديمية، وهو ما يجسد تصور ماكنتاير اللاحق حول الفلسفة باعتبارها *"شكلا للممارسة الإجتماعية التي يتم تضمينها في ممارسات إجتماعية أخرى، فتصير عاكسة لها"*[2].

---

(1) Ibid.

(2) Blackledge and Davidson: "Alsadair MacIntyre's Engagement with Marxism", op.cit (The Intoduction).

وضمن هذه السيرة المجهولة، نكتشف ماكنتاير ذلك العضو السياسي النشيط بمنظمات اليسار البريطاني المختلفة، بدءا من نشاطه ضمن **الحزب الاشتراكي لبريطانيا العظمى**، ثم مرورا **بعصبة العمال الاشتراكيين**، ثم **مجموعة تروتسكي الإشتراكية الدولية** (الذي سيتحول فيما بعد إلى **حزب العمال الإشتراكي**). وقد لاحظ الباحثان أن هذا الانتقال بين المنظمات يعكس نوعا من النزوع نحو الاعتدال في الموقف السياسي والإيديولوجي[1].

بالإضافة إلى انتمائه السياسي لهذه المنظمات في أزمنة مختلفة، سنجد أن ماكنتاير كان محررا أساسيا **بمجلة الاشتراكية الدولية International Socialism**، إلا أن انسحابه من هيأة تحرير المجلة في عام 1968م، بالإضافة إلى بعض المقالات التي كتبها في تلك اللحظة سيؤشر بوضوح على حالة من عدم الإرتياح تجاه الماركسية[2]، وتلك من المفارقات التاريخية في مسار ماكنتاير الفكري، ذلك أن بداية تراجعه عن إلتزامه السياسي والإيديولوجي بالماركسية قد حدث في نفس اللحظة التي كان يتجه فيها الشباب إلى معانقة الفكر الماركسي وطروحته، وهو ما تعكسه بشكل جلي ثورة الشباب بفرنسا في عام 1968م.

فما هو السر الذي جعل ماكنتاير يجذب ضد التيار في تلك اللحظة الهامة من التاريخ العالمي؟

يحيلنا الباحثان **بول بلاكليدج ونيل دافيدسون** على الأعمال التي ألفها ماكنتاير في تلك اللحظة، والتي قد تكون مفيدة في الإجابة عن السؤال الآنف الذكر. سنجد من تلك الأعمال **"ملاحظات حول القفر الأخلاقي"**، و**"لماذا وجدت النظرية الماركسية؟"**، و**"كسر سلاسل العقل"** ثم **"الحرية والثورة"** (1960) وغيرها. ومن خلال هذه الأعمال يظهر الباحثان انشغالا أساسيا لماكنتير بسؤال الحرية، وتأثرا واضحا بالفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis، من خلال تركيزه على السياسة باعتبارها مركزا لإنتاج مقاومة للنظام الرأسمالي، يبدو ماكنتاير وفيا لأطروحات هيجل وماركس، ولكنه

(1) Ibid.
(2) Ibid.

يقرأهما بشكل تكاملي، وضمن أفق تجاوزي (أرسطي - توماوي كما سنرى لاحقا)، يصرح ماكنتاير في إحدى تلك الأعمال السالفة الذكر بخصوص العلاقة بين ماركس وهيجل، بأن *"هيجل بدون ماركس سيبقى غير واقعي، وفي نهاية المطاف ظلامي، وماركس بدون هيجل سيكون جافاً وميكانيكياً وغير إنساني"* [(1)].

إنتقال ماكنتاير من الماركسية نحو الأرسطية سيعكس بعمق بداية الإنشغال الحقيقي بالإشكالية الأخلاقية في الأزمنة الحديثة، وهو لم يكن انتقالاً حدياً على كل حال، إذ سنجد استمراراً واضحاً للتشخيص الماركسي لـ "أزمة الرأسمالية" في كتاباته اللاحقة. أما على مستوى علاج هذه الأزمة فسنجد تطورا ثانيا في فكر ماكنتاير الأخلاقي، من خلاله انفتاحه على فلسفة القديس توما الأكويني. يفسر ماكنتاير هذا الانفتاح بوضوح في مقدمة كتاب "بعد الفضيلة" بقوله: *"عندما ألفت كتاب "بعد الفضيلة"، كنت مازلت متشبعا بالأرسطية إلى حين إنجاز الكتاب، ولكن لم أكن قد تبنيت أطروحات توما الأكويني بعد، رغم أنني أشرت لإعتباري لأهمية الأكويني في نهاية الفصل الثالث عشر من الكتاب. لقد صرت تومِيا (نسبة إلى توما الأكويني) بعد الإنتهاء من تأليف "بعد الفضيلة"، من جهة أنني صرت أكثر اقتناعا بأن الأكويني لاعتبارات ما، أرسطي أفضل من أرسطو نفسه، وليس فقط لأنه قدم تأويلا مميزا وعميقا لنصوص أرسطو، ولكنه كان قادرا على تعميق الفكر الميتافيزيقي الأرسطي وما يتصل به من فكر أخلاقي"* [(2)].

ثالثا: في المقاربة الفلسفية

يلاحظ المتتبع لكتابات ماكنتاير أنها ترتحل بين مجالات معرفية مختلفة، فهو إذا كان معروفا بمساهماته في حقلي الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية والتي تظهر بوضوح من خلال عمله المرجعي "بعد الفضيلة"، فإن مساهماته في مجال تاريخ الفلسفة والتيولوجيا تبقى مهمة أيضا.

---

(1) Ibid, p. 42

(2) MacIntyre, Alasdair: **"After Virtue"**, Second Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (1981). P.x

قبل صدور كتاب "ما بعد الفضيلة"، كان ماكنتاير متأثرا بالفلسفة القارية مع اهتمام خاص بالماركسية، وضمن هذه الأطر المنهجية ظلت القضية الأخلاقية تتشكل في أعماله بطريقة تدريجية، يقول ماكنتاير في هذا الصدد بأن بحوثه في المجال الأخلاقي كانت تنجز *"بطريقة تدريجية، من خلال التركيز في البداية على هذه القضية ثم بعدها على قضية أخرى، بأسلوب يتميز بشيء كبير من الفلسفة القارية"* [1]. وبعد اطلاعه على أعمال **طوماس كون وإمرا لاكاتوش** في حقلي فلسفة العلوم والابستمولوجيا، سيقرر ماكنتاير تغيير وجهته الفكرية بشكل كامل، ويتجاوز مجمل ما كان بصدد الاشتغال عليه، ومن ثم الانطلاق نحو مقاربة تنظر إلى مشكلات الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية *"ليس من وجهة نظر تنطلق من مسلمات الحداثة الليبرالية، ولكن من منطلق يقوم على فلسفة الأخلاق الأرسطية والممارسة السياسية"* [2].

ونعتقد أن كتابه المبكر **"مختصر تاريخ الأخلاق"**[3]، الذي صدر أول مرة في عام 1966، أي قبل خمسة عشر سنة من صدور كتاب **"بعد الفضيلة"**، يشكل الأساس المنهجي لهذا التحول الفلسفي. ففي هذا العمل نجد حوارا واسعا مع أهم الفلاسفة القدامى والمحدثين فيما يخص قضايا الفلسفة الأخلاقية، بدءاً من فلسفة الأخلاق اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، ثم بالفكر الأخلاقي المسيحي (مارتن لوثر، توماس الأكويني، القديس أوغسطين)، ثم الفلسفة الحديثة (نيكولا ميكيافيلي، توماس هوبس، سبينوزا، ادموند بورك، ايمانويل كانط، دافيد هيوم، هيجل، ماركس، نيتشه، شوبنهاور)، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة (كيرجيكارد، جون ديوي، ريتشارد هارد). وفي هذا العمل سيقرر ماكنتاير أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها مقاربته للفلسفة الاخلاقية، باعتباره ان *"المفاهيم الأخلاقية تتغير، بتغير الحياة*

---

(1) MacIntyre, Alasdair: "The Tasks of philosophy: Selected Essays", Vol. 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), viii

(2) Ibid.

(3) MacIntyre, Alsadair: "A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century", (New York: Toucsstone Book, 1996), First Published in1966.

الإجتماعية"[1] "Moral concepts change as social life changes"، حيــث ينبهنا إلى الحذر في الاســتعمال اللغــوي لأداة الــربط as عــوض أداة الــربط because، لأن استعمال هذه الأخيرة يعني بناء علاقة ســببية وشــرطية وبرانيــة External, contingent causal relationship بين مجالين متمايزين (مجال الحيــاة الاجتماعية من جهة، ومجال الأخلاقيات من جهة ثانية)، في حين يرى ماكنتــاير أنها علاقة تضمينية وتكوينية فــ *"المفاهيم الأخلاقية متضمنة في الحياة الإجتماعية، وهي بشكل جزئي مُكوّنة لشكل من أشكالها"*، فأحد مفاتيح تحديد شــكل مــن أشكال الحياة الإجتماعية كشكل متمايز عن شــكل آخــر يكمــن في تحديــد الاختلافات في المفاهيم الأخلاقية[2]. وانطلاقا من هــذا المبــدأ الابســتمولوجي الأساسي الذي تقوم عليه أطروحة ماكنتاير سيحكم على تهافت الأطروحات التي تعتقد بأن هناك *"موضوعا واحدا للتحقيق الأخلاقي"*[3].

بشكل عام، فإن مهمة كتاب **"ما بعد الفضيلة"**، هــي اســتدماج فكــرة اضطراب جودة الخطاب الأخلاقي في ظل المجتمع الحديث ضمن انشغالات تطوير الفلسفة الأخلاقية والسياسية، ومحاولة إعادة تأهيل ما يعتبره ماكنتــاير **"المقاربــة المنسية"** التي تعكسها العقلانية التيليولوجية لأخلاق الفضيلة الأرسطية، وهو المحور الذي سنعود إليه في تحليلنا للمبدأ الغائي Telos الذي ستقوم عليه مقاربة ماكنتاير لمفهوم الفضائل Virtues.

سينتقل ماكنتاير في عمله المرجعي الثاني **"عدالة من؟ أية عقلانية؟"**، لفحص مفهوم **"التراثات"** Traditions الذي مهد التنظير له في **"بعد الفضــيلة"**. يــرى ماكنتاير في هذا العمل، أن تنافر مفاهيم العدالة يرجع بالأساس للتنافر في العقلانية العملية، ذلك أن الأشكال المتنافسة من العقلانية العملية والأفكار حــول العدالــة الملازمة لها هي بدورها نتيجة *"للتقاليد المتضمنة اجتماعيا للتحقيق العقــلاني"*[4].

---

(1) Ibid, p. 1
(2) MacIntyre, Alsadair: "A Short History of Ethics, op. cit., p. 1
(3) Ibid, p. 2
(4) Knight, Kelvin: **"MacIntyre Reader"**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, p. 107

وعلى الرغم من التعقيد الذي يلازم تناول ماكنتير للتراثات، إلا أنه يقدم تعريفا مختصرا نسبيا للمفهوم، يقول ماكنتاير: *"التراث هو برهان يتسع مع مرور الزمن، حيث يتم تعريف وإعادة تعريف اتفاقات أساسية معينة"* [1]. يقدم ماكنتاير في هذا العمل أيضا بعض الأمثلة الدالة على تنافس التراثات وعلى الطرق المختلفة لانقسامها أو اندماجها، أو الطرق التي من خلالها يتغلب بعضها على الأخرى، ومن هذه التراثات المتنافسة التي يقف عندها ماكنتاير بتفصيل، التراث الأرسطي، والتراث الأوغسطيني (نسبة إلى القديس طوماس أوغسطين)، والتراث التوماوي (نسبة إلى القديس توما الأكويني)، والتراث الهيومي (نسبة إلى دافيد هيوم)، ولكنه لا يتوقف عند عرضها ونقدها والنظر إلى العلائق بينها فحسب، بل يحاول إثبات الكيفية التي تساهم من خلالها العقلانية العملية ومفهوم العدالة في تشكيل هذه التراثات. وفي هذا السياق، يؤكد ماكنتاير بأنه على الرغم من إمكانية تقدير هذه التراثات كل واحدة على حدة، إلا أن هناك طرقا عديدة حيث تراثات غريبة بعضها عن بعض يمكن أن تندمج بشكل عقلاني، وبشكل أساسي عبر شكل من النقد الملازم للتفكير فيها، والذي يسمح باستعمال الخيال المتحيز عاطفيا، ووضع التراث المنافس ضمن مفهوم **"الأزمة الابستمولوجية"**، وهي المهمة المنهجية التي ستمكننا من حل المشكلات والمعضلات المشتركة أو المتشابهة ضمن تراثنا الخاص، والذي يظل "غير قابل للذوبان" في صلته بالمقاربة الخاصة بـ "التراث المنافس"[2].
يقوم هذا الطرح الماكنتايري على ثلاث أطروحات أساسية: أولها أن كل تحقيق إنساني عقلاني يتم إنجازه بوعي أو بدونه ضمن تراث معين، وثانيها أن الخطاطات المفهومية "القابلة للقياس" لهذه التراثات المتنافسة لا تستتبع بالضرورة النسبية Relativism أو المنظوراتية Perspectivism، وثالثها أنه رغم أن حجج الكتاب هي نفسها مساعي لتطوير تاملات مقبولة كونيا، إلا أن ماكنتاير يطرحها ضمن تقليد خاص هو التقليد الارسطي - الطوماوي.

(1) MacIntyre, Alasdair: "Whose Justice? Which Rationality?", op. cit., p. 12
(2) Ibid, p. 361-362

في هذا الكتاب، يعيد ماكنتاير تقييمه لتصور القديس توما الأكويني للمسائل السياسية، وكيف أنه ينبغي أن تطرح عنده في إطار اللاهوت العقلي (مثلما انطرحت عند أرسطو في إطار السياسة)، وان مجال تجربتها هو مجال الصلة بين المدينة المدنية والمدينة الإلاهية، وهنا فهو يعيد اكتشاف الصلة بين السياسة واللاهوت، وينتقد الموقف الراولزي (نسبة إلى جون راولز) الذي يفصل بينهما[1].
إن المنحى التوماوي – في تصور ماكنتاير – إذ لا يقيم تصورا أحادياً وتأحيدياً للخير، ويقر بتعدد ألوان الخير، أو بوجود حيوات خيرية متباينة متنوعة مختلفة، غير أنه يرى أنها جميعها من شأنها أن تفضي إلى الخير البشري الأسمى، وهنا يلتقي ارسطو والاكويني في المشروع الماكنتايري.

العمل الثالث الذي يعكس التطور الفكري لأطروحات ماكنتاير وفلسفته إجمالاً هو "**الصور المتنافسة الثلاث للتحقيق الأخلاقي**"، وهو في هذا العمل سيخصص نقاشاً مفّصلاً لفحص ما يعتبره أهم ثلاث تراثات أساسية للتحقيق الأخلاقي في الساحة الثقافية اليوم وهي التراث الموسوعيEncyclopaedia، والتراث الجينيالوجي Genealogy، ثم التراث التقليداني Tradition. يستعمل ماكنتاير المفهوم الأول ليشير به إلى مفكري الحداثة ومفكري ما بعد الحداثة، فيما له صلة بمقولتي "الموضوعية" و"الحيادية" المثاليتين وتطبيقاتها في المجال الأخلاقي، وينشغل أساسا ضمن عرضه ونقده لهذا التقليد بكانط وستيوارت ميل وماركس ومور وداروين، ويهتم في تناوله بالتراث الجينيالوجي أساسا بالنيتشوية والفوكوية (نسبة إلى ميشيل فوكو) و"الإنفعالية"، و"النسبية"، أما التقليد فيحيل في التصور الماكنتايري على أرسطو، وتوماس الأكويني. وضمن هذا العمل يقدم ماكنتاير سلسلة معقدة من الانتقادات الداخلية والخارجية للموقفين الموسوعي والجينيالوجي، في محاولة لتبرير اهتمامه بالتراث الأرسطي – التوماوي كأهم طريقة مقنعة في التحقيق الأخلاقي.[2]. ينتقد ماكنتاير النزوع

---

(1) الشيخ، محمد: "العلاقة بين قيمتي الخير والعدل لدى جون راولز ونقاده"، مجلة التفاهم، العدد 43، شتاء 2014 (بتصرف).

(2) MacIntyre, Alasdair: "Three Rivals Versions of Moral Enquiry". Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, p. 5

الكوني "التجريدي" للتراث الموسوعي الذي لا يأخذ بجدية الخصوصيات الثقافية المحلية، كما ينتقد نزعه للأخلاقيات من سياقها، مما يقود إلى التحريف Distortion. وبسبب "التجريدية" و"التحريفية"، فإن التراث الموسوعي يبقى عاجزا عن حل المشكلات ضمن نسقه المُغيّب للسياق الداخلي للتراثات الأخرى[1]. أما المشكلة الأساسية مع التراث الجينيالوجي فيكمن في التناقضات التي يحملها في رؤيته للهوية الشخصية، ولمنطق الهوية، ولهوية التراث، هذا التناقض يحصل عندما تضع الجينالوجية نفسها خارج جميع التقاليد، بحيث تتحدث بدون تقاليد وبلا هوية، وهذه ليست إمكانية واقعية بالنسبة للكائن الحي. يكمن التناقض في هذا التراث في كونه ينزع إلى هدم منطق الهوية والخطاب التقليدي للميتافيزيقا، لكنه هو ذاته يضطر في حالات كثيرة لاستعمال لغة العقل وخطاب الميتافيزيقا، بحيث لا يصمد في الموقع الذي يختاره "خارج أي تراث أخلاقي أو إجتماعي"[2].

العمل الرابع ذي الأهمية البالغة في مشروع ماكنتاير الفلسفي هو كتابه **"الحيوانات العقلانية غير المستقلة"**. فإذا كان **"بعد الفضيلة"** يتناول قضية الفضائل ضمن مفهوم الممارسات الإجتماعية ومحاولة فهم الذوات الفردية في ضوء "التحقيقات التاريخية" و"التراثات"، فإنه في هذا العمل سيتجه نحو وضع إشكالية الذات ضمن مقاربة تستند إلى علم البيولوجيا. يؤكد ماكنتاير في مقدمة هذا العمل أنه *" رغم ان هناك مبررات معقولة لرفض عناصر مهمة في "البيولوجيا الأرسطية" ، فإنني الآن أقرر بأنني كنت على خطأ في افتراض بأن أخلاقيات مستقلة عن البيولوجيا ممكنة"* . ومن هنا، سيتجه إلى طرح رؤية كلية على أساس استلهام أفضل النظم المعرفية الراهنة، متجاوزا بذلك الرؤى الجوهرانية Foundational والرؤى اللاتاريخية Ahistorical، لعلاج إشكالية العجز وفقدان المناعة الإنسانية، باعتبارها ملامح أساسية للحياة الإنسانية الحديثة، وذلك عبر استعادة التصور التوماوي (توماس الكويني) حول "فضائل التبعية" The virtues of dependency، التي يعتبرها ضرورة ملحة للإنسان لتحقيق النمو والإزدهار في

---

(1) Ibid, pp. 192-193
(2) Ibid, pp. 173-214

سيرورة العبور من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب ثم مرحلة الكهولة[1]. ومعنى ذلك، أن تطورنا الذي ينبع أساساً من الشرط الحيواني للوجود الإنساني، ينبغي أن يستصحب الفضائل الكامنة ضمن هذه الشرط، أي باعتبار الإنسان كائنا حيوانيا تابعا، وهو الشرط القبلي لكل تطور إنساني نحو العقلانية والإستقلالية الإنسانيين[2]. يستعيد ماكنتاير للقيام بهذه المهمة نصوصا علمية تنتمي لحقل البيولوجيا الإنسانية، وبعض الأعمال التي تنتمي لحقل الانتربولوجيا الفلسفية، ليستخلص بأن الكائن الإنساني يوجد ككائن يتدرج باستمرار في سلم تطور ذكائه ومستوى تبعيته للآخرين، وهو ما يشترك فيه الإنسان مع حيوانات أخرى كالدلافين. وأحد أهم أهدافه في هذا السياق، هو تقويض ما يراه "الخيال غير المتجسد"، أو التعقل المستقل عن الشرط البيولوجي للإنسان، والذي يحدد الأسئلة الأخلاقية بشكل إرادي، أو ما يسميه **"وهم الإكتفاء الذاتي"** The illusion of Self-sufficiency، والتي تهيمن على أهم طروحات الفلسفة الأخلاقية الغربية، ونجدها واضحة في أعمال نيتشه وفوكو. عوض ذلك، يحاول ماكنتاير أن يثبت بأن **"التبعيات المتجسدة"** في البيولوجيا الإنسانية هي خاصية محددة للكائن الإنساني، ومن ثم الحاجة الملحة لنوع معين من الفضائل التي لا تتعالى على هذه الخاصية بدعوى الاستقلالية، ولكن يسعى الإنسان لتطويرها كممارسات اجتماعية أصيلة لامتلاك ارادته واستقلاليته وعقلانيته دون التعالي عن شرطه الأصلي.

(1) MacIntyre, Alasdair: "The Tasks of Philosophy, op. cit., p. viii
(2) MacIntyre, Alasdair: **"Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues"**, Chicago: Open Court, 1999, p. 1-5

المحور الثاني:
أزمة الحداثة في زمن «بعد الفضيلة»

لا ينظر ماكنتاير إلى "أزمة الحداثة" باعتبارها أزمة موضعية تمس بعدا من أبعادها، بل هي أزمة مركبة تمس الفلسفة السياسية والأخلاقية، كما تمس السياسات والإقتصاديات الحديثة. فأزمة الحداثة في بعدها المتصل بالفلسفة السياسية والأخلاقية تتجلى بوضوح في ارتكازها على "الإنفعالية الفردانية" Emotivist individualism، التي لا تأخذ قضية الفضيلة في اعتبارها، وأما أزمة الحداثة باعتبارها أزمة تمس السياسات الحديثة فتتجلى في تجسيدها المؤسساتي الذي يشجع على تطور هذه الانفعالية الفردانية.

إن أزمة الحداثة بهذا المعنى هي أزمة تعكس في العمق الانفصال بين الفردانية والانفعالية من جهة، والفضائل والمصالح المشتركة من جهة ثانية[1].

سنحاول في هذا المحور أن نتوقف عند رؤية ماكنتاير للإضطراب الأخلاقي الذي يمس الفلسفة السياسية الحديثة من جهة أولى، ثم نتوقف عند مجالات هذا الإضطراب على مستوى السياسيات والاقتصاد من جهة ثانية، ثم نفحص أخيرا محددات تلك الأزمة من خلال تقديم مفهومين مركزيين في النقد الماكنتايري للحداثة الليبرالية وهما مفهومي الفردانية والإنفعالية.

أولا: الفلسفة الأخلاقية و"الإضطراب الخطير"

يتفق أغلب قراء مشروع ألسدير ماكنتاير أن أهم أطروحاته تندرج ضمن أعماله الأساسية الثلاث، وهي على التوالي كتاب **"بعد الفضيلة"** (1984)، وكتاب **"عدالة من؟ أية عقلانية؟"** (1988)، ثم كتابه **"الرؤى الثلاث المتنافسة في البحث الأخلاقي"**. الحجة الأساسية التي يقوم عليها الطرح الفلسفي عند ألسدير

(1) Herchold, Jan: "Alasdair MacIntyre's Rejection of Liberal Modernity as a Political Theory of Nagation", Paper Presented at the Annual Meeting of the northeastern Political Science Association, Omni Parker House, Boston, Nov 15, 2012, p. 1

ماكنتاير من خلال هذه الأعمال المرجعية هي أن الفلسفة الأخلاقية في تعيش حالة من «**الإضطراب الخطير**» في الزمن الحديث، وهذا الاضطراب يتخذ شكلين أساسيين: الشكل الأول للإضطراب يرجع إلى تعدد الأطر المفاهيمية حولها، والتي يصعب إختزالها والإمساك بها بالنظر إلى تفلتها، وبسبب هذا التعدد والتفلت تتعذر مهمة بناء حوار نقدي بين المدارس الفكرية المتنافسة في النظر للأخلاقيات Ethics، إذ من الصعوبة بمكان إيجاد مكان لحوار أساسي بين النيتشويين والأرسطيين. أما الشكل الثاني فمرده إلى أن العديد من النظريات الأخلاقية التي تدعي بأنها «عقلانية» تعاني من الإرتباك والفوضى، وغير متناسقة في بنيتها الداخلية، وهذه الفوضى تنطبق بشكل واضح على المفكرين الأنواريين أنفسهم، وعلى خلفائهم ومتبني أطروحاتهم. ففلاسفة مثل إيمانويل كانط وسيدجويك ومور، بادعاءاتهم المبنية على مقولات الموضوعية والحياد القيمي والتمييز بين العقل والقيمة، ثم فكرة الأخلاقية كفضاء مستقل بذاته، تساهم في تصور ماكنتاير في هذه الفوضى[1].

قد يرى الكثيرون اليوم بأن «**التعددية الأخلاقية**» أفضل مخرج للمجتمعات الليبرالية التي تستبطن النماذج الأنوارية للبحث العقلاني الحر وأيضا فكرة التسامح بين مكونات المجتمع وقواه الإجتماعية والسياسية. تكتسي هذه الرغبة عند ماكنتاير أهميتها أو صلاحيتها التاريخية فقط إذا كانت التعددية الأخلاقية المرغوب فيها تعني *"حوارا منظما بين وجهات النظر المتقاطعة"*، ذلك أن تحقيق تعددية أخلاقية أصيلة أمر مستحيل إذا لم تستطع الأطراف المتدخلة في النقاش الأخلاقي أن تدخل في حوار، بسبب امتلاك كل طرف منها لأطر نظرية مغلقة تعمق حالة التنافر، بما في ذلك الأفكار حول معنى العقلانية.

إن صور الإضطراب الأخلاقي التي تهيمن على مستوى النظر، تمنع أية إمكانية لقيام تعددية أخلاقية أصيلة على مستوى الممارسة، كما أن فشل الحوار يجد سنده في فشل مفكري الأنوار في بناء رؤية سليمة تمكنهم من بلوغ الحقيقة بواسطة العقل الذي أرادوه طريقة وحيدة لتحقيقها. وهذا التمركز حول العقل

(1) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., pp. 2-10

أدى إلى عزله عن **التراث** وعن **العقل العملي** الذي يعتبر الحقل الأصيل للممارسة الأخلاقية، لقد تعلق الموسوعيون مثلا في القرن الثامن عشر بفرنسا بتصور يقوم على أنه باستعمال العقل وحده يمكن للإنسان الاتفاق حول الحقيقة الكامنة خلف جميع الظواهر، وهو ما يقتضي عندهم تبني وجهة نظر موضوعية متحررة من التراث، ومن كل الآراء المسبقة. سيتعرض هذا التطلع للتزحزح بواسطة **الفلسفة الشكلية** لدافيد هيوم، كما سينتهي إلى حالة من التلف من خلال نظريات **"نقد العقل الخالص"**، وليس "نقد العقل العملي"، كما سيتعرض لضربات قوية وجهها إليه **"المعول النيتشوي"**. أكثر من ذلك، فإن جهود فتجنشتاين والفلاسفة القاريين المتأثرين بنيتشه وهايدجر قد ساهمت بشكل كبير في هدم النماذج المثالية للحقيقة الموضوعية المحايدة قيميا، لقد استند ماكنتاير إلى النقد الذي وجه لفكرة **"الموضوعية الأنوارية"** ليبني عليها تصوره النقدي وأيضا الحاجة لحل تجاوزي[1].

ثانيا: مجالات أزمة الحداثة:

إن أزمة الحداثة في الرؤية الماكنتايرية هي أزمة مركبة؛ سياسية واقتصادية واجتماعية، ولكن جوهر الأزمة أخلاقي، فالسياسة في عالم بلا أخلاق هي سياسة مفرغة من القضايا الأساسية حول خيارات الحياة الجيدة، والإقتصاد بلا أخلاق هو إقتصاد يقوم على الإخضاع والهيمنة وينمي "منافع الفعالية" (المنافع الخارجية)، على حساب منافع التميز والفضيلة (المنافع الداخلية). إن منطق الإخضاع والهيمنة الذي يحدد السياسات والإقتصاديات الحديثة يجد محتواه الفلسفي والسوسيولوجي في مبدأي الفردانية والإنفعالية.

1 - السياسة في عالم بلا أخلاق:

الافتراض القائم خلف السياسات الحديثة أنها سياسات ليبرالية - ديموقراطية، ولكن النظر التاريخي العميق يكشف لنا أنها سياسات أوليغارشية، حيث الغالبية العظمى من الناس مستثناة من المشاركة في صياغة تلك السياسات، وعوض ذلك، فإن

(1) MacIntyre, Alasdair: “Whose Justice?...”, op. cit., Ch.19.

النخب هي التي تحدد الخيارات التي من بينها وفي ضوئها تختار الأغلبية، ولأن النخب هي التي تقرر، فإنها في الغالب تخرج **القضايا الأساسية** من دائرة الخيارات القائمة(1).

ماذا يعني ماكنتاير بالقضايا الأساسية؟

إنها القضايا التي تهم تحديد السبيل إلى الحياة الجيدة بالنسبة للأفراد والجماعات والأمم، وأيضا كيفية تنظيم المجتمعات وفق الغايات المحددة للحياة الجيدة. والسياسات الحديثة لا تترك أي مجال لمثل هذه القضايا الأساسية. ثمة استراتيجيات لخلق الاعتقاد بأن القضايا الأساسية التي تتعلق بنمط الحياة الجيدة، ليست من القضايا القابلة للحل السياسي أو التوافق بشأنها، ولذلك فهي متروكة لكل فرد ليقرر بشأنها.

ألا يضع مثل هذا التشخيص فكرة "حيادية الدولة" التي تعتبر بمثابة ضمانة ضد هيمنة الدولة في مأزق حقيقي؟

إن ماكنتاير هنا، ينظر إلى **مقولة "حيادية الدولة"** كتمظهر سياسي للانفعالية والفردانية. فالليبرالية تدعي أنها محايدة فيما يتعلق بأفضل نمط حياة، وذلك بنقل هذه القضايا خارج الفضاء العمومي وحصرها في الفضاء الخصوصي للخواص، وهذا كاف لضمان عدم تدخل الدولة في القضايا المعيارية، واحجامها عن اتخاذ أي موقف تجاه الحياة الجيدة أو الدولة الجيدة، ولكن الحقيقة التاريخية تكشف أن نمطا محددا من الحياة الجيدة يتم التقرير بشأنه خارج أية مساءلة، وذلك باسم الحيادية. ولأن القضايا الجوهرية ستستمر مطروحة في دوائر الصمت، فإن ذلك يقود إلى أزمات سياسية معقدة. إن الليبرالية السياسية ليست محايدة تجاه رؤى العالم فيما يتعلق بالحياة الجيدة، بل هي إذ تحسم خياراتها تستمر في ترويض خيالات الناس والجماهير بخصوص القضايا المصيرية بدعوى أنها متروكة لهم ليقرروا بشأنها. فلكل فرد وفق هذا التصور الحق في اتباع السعادة كما يتمثلها، واختيار الكيفية والوجهة الملائمين لتحقيقها(2). وهنا تكمن المعضلة في نظر

(1) Knight, Kelvin: "The Macintyre Reader", op. cit., pp. 237/248/272
(2) Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre"**, Internet Encyclopedia of Philosophy, 2005, p. 9.

ماكنتاير، ذلك أن أوجه السعادة التي يتبعها الأفراد تفتقد للتكاملية، كما أنه لا يمكن إقناع الناس بعضهم لبعض في سبيل الاتفاق على منظور مشترك للمصلحة العامة، وهكذا، فقد يرغب شخص أن يصلي في المدرسة، وقد يرى شخص آخر بأن ذلك غير ملائم أو غير مهم، وقد تتمنى امرأة الإجهاض وتعتبره حقا لها، في حين قد ترى امرأة أخرى في ذلك إخلال بالحق في الحياة، وقد يرى شخص أهمية رفع الضرائب على الأغنياء لمساعدة الفقراء، وقد يرى شخص آخر في ذلك تدخلا من الدولة التي يفترض فيها أن تكون محايدة. والحاصل أن السياسات الحديثة التي تجعل القضايا الاساسية خارج مجال اشتغالها، هي في العمق *"سياسات تنبني على حرب مدنية تمارس بأدوات أخرى"* [1].

2. الإقتصاد ومنطق الهيمنة

من أهم ملامح مشروع ماكنتاير الفلسفي كرهه الشديد للنظام الرأسمالي الذي يساهم في تقوية **"الانفعالية"** مذهبا وممارسة من جهتين أساسيتين: من جهة أولى عبر جعل أتباع كل فرد لأفضلياته مستقلة عن مصالح المجموع، فالرأسمالية تلتقي مع الانفعالية في كونها تقوم على رؤية خاطئة للسعادة الإنسانية. إن الحياة لا تقوم فقط على جمع المال ومراكمته، وامتلاك واستهلاك الأشياء المادية، بل تقوم على أبعاد أخرى غير مادية. للمال دور ليلعبه في ظل الحياة الفاضلة إذا ما تم توظيفه وفق ما تقتضيه أخلاق الفضيلة، فلا يمكن القيام بأعمال الإحسان والكرم إذا لم نمتلك المال، وفي المقابل فإن حياة تفتقد لهذه الفضائل يقضيها الإنسان في تحقيق رغبات التملك ومراكمة الثروة خالية من الكرم والعطاء هي حياة ضائعة[2]. ومن جهة ثانية، فإن الرأسمالية باعتبارها ايديولوجية مهيمنة تعمل على تطوير **منطق "الإخضاع الأداتي"** للإنسان، فالمدراء الرأسماليون يهيمنون على العمال في خطاطة الإنتاج، ودوائر التسويق والإشهار التجاريين تهيمن على المستهلكين وعلى أدواقهم من أجل دفعهم للإستهلاك لما تنتجه الشركات الكبرى

(1) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., p. 253
(2) Clayton, Ted, op. cit., p. 10

بلا حد، كما أن اقتصاديات السوق الحرة تفرض شروط السوق وتحرم العمال من حقوقهم الأساسية، وتساهم في توسيع الهوة بين الفقراء والأغنياء وعدم التكافئ بينهم في الثروة والدخل، والأخطر من ذلك أن تشيع وفق منطق المصالح المتخاصمة[1]. وفي المحصلة، فإن المال والاقتصاد يهيمنان على السياسات الحديثة التي تنبني على التنافس الحاد بين المصالح[2]، وبسبب ذلك، فإن ما تحدثه السياسات المالية والاقتصادية الرأسمالية من مخاطر تحد من سياسات العدالة لا يمكن تجاوزها أو الحد منها إلا إذا اختار الناس اتباع **"منافع التميز"** عوض **"منافع الفعالية"**.

ثالثا: محددات الأزمة

الفردانية الليبرالية والإنفعالية مفهومان أساسيان في النظرية الأخلاقية الماكنتايرية، وهو يستعمل هذين المفهومين ليس من اجل تشخيص ازمات النسق الأخلاقي الحديث فحسب، بل أيضا للتأشير على حدودهما في المستوى الذي يتصل بـ "الخطاب الفلسفي حول الأخلاق"، فالفردانية والإنفعالية من زاوية هذا الخطاب تحمل حجتها التي تنكر إمكان الحديث عن "غايات إنسانية نهائية"، بالنظر إلى أسباب متعددة، وهي حجة سيأخذها ماكنتاير على محمل الجد، كما سنرى عند تحليل المبدأ الغائي في نظريته الأخلاقية.

1 - الفردانية:

إن ما يسميه ماكنتاير "الفردانية الليبرالية الحديثة" Modern Liberal Individualismهي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الغربية، في جميع نواحيها العملية والثقافية. وسنجد أنه في "ما بعد الفضيلة" لا يضع تماثلا بين "الفردانية الليبرالية الحديثة" والليبرالية في السياسات المعاصرة، وهو ما قد يعني عند البعض أن ماكنتاير ينحاز للأطروحة المحافظة في السياسة. بل نجده يستعمل مصطلح "الفردانية الليبرالية الحديثة" للدلالة على فئة واسعة من الايديولوجيات، بما في ذلك

(1) MacIntyre, Alasdair: “The Macintyre Reader”, op. cit., p. 249
(2) MacIntyre, Alasdair: “Dependent Rational Animals”, op. cit., p. 131

الايديولوجيا الليبرالية والايديولوجيا المحافظة، وأيضـا الإيـديولوجيا الماركسـية والإيديولوجيا الفوضوية. فجميع هذه الإيديولوجيات الحديثة بالنسـبة لماكنتـاير تقدم الفرد المستقل Autonomous individual كوحدة أساسية للمجتمع المدني، ولكنها تفشل في توفير تصور ناضج لفكرة المصلحة المشـتركة Common good، كما تفشل في تفسير أو تبرير المساعي المشتركة للمجتمـع تجـاه أيـة مصـلحة مشتركة[1].

إن الأفراد ضمن نسق "الفردانية الليبرالية الحديثة" يستعملون مبادئ أخلاقيـة مجردة لتحديد ما عليهم فعله، وهم بذلك يتبعون النسق الفلسفي المهـيمن حـول الأخلاقيات المعيارية الحديثة، والتي فشلت بمنظورها القائم على العقلنـة الأخلاقيـة وعلى ما يسميه ماكنتاير "بلاغة الاخلاق الموضوعية" في تبرير مبانيها المنطقية، كما ساهمت الحتمية العلمية الكامنة في هذا النسق في تطور منطق الهيمنة الذي يحاول دفع الناس لقبول توجهات الفردانية التحكيمية. ويتبدى واضحا من خلال "بعد الفضيلة" أن ماكنتاير لا يهتم فقط بأزمة النسق الأخلاقي الذي تنبني عليـه "الفردانيـة" في البلاغة الأخلاقية للخطاب العادي، بل أيضا في الخطاب الفلسفي حول الأخـلاق، وفي الاستعمال السياسي للعلوم الإجتماعية، وهو ما قد يبدو التقـاءاً مهمـا مـع أطروحات يورغن هابرماس المنشغلة بنقد العقل الأداتي، وتحول العلم والتقنية نحـو القيام بوظيفة إيديولوجية تقوم على منطق الهيمنة وإلغاء التامل النقدي[2].

يتوقف النقد الماكنتاري بشكل تفصيلي عند طروحات كل مـن هـوبس وجون لوك وروسو، باعتبارها مصادر مؤسسة فلسفيا لمفهوم "الفردانية الليبراليـة

---

(1) Lutz, Christopher Stephen: "Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-)", Internet Encyclopedia of Philosophy, 2014.

(2) يعيد كافين نايت نشر دراسة هامة لماكنتاير نشرت في عام 1979 قريبة في عنوالها من عناوين كتابـي هابرماس "العلم والتقنية كإيديولوجيا"، و"المعرفة والمصلحة"، حيـث نجد دراسة ماكنتاير تحت هذا العنوان: "العلوم الإجتماعية: المنهج كإيديولوجيا للسلطة البيروقراطية"، لقراءة الدراسة أنظر:

- MacIntyre, Alasdair: "Social Sciences: Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", Reproduced in Kevin Knight's MacIntyre Reader, op. cit. pp. 53-68

الحديثة"، وذلك من خلال تصورهم للحياة الإنسانية باعتبارها حياة ناتجة عن تطور في الشرطين الطبيعي والإجتماعي عبر السكن والاتفاق. في حين يرى ماكنتاير - انطلاقا من التقليد الأرسطي - بأن الحياة الإنسانية هي حياة اجتماعية بطبيعتها. وإذا كانت "الفردانية" تسعى إلى تبرير السلطة الأخلاقية التي تستند إلى مبادئ أخلاقية كونية، ولا شخصية، لتمكين الافراد المستقلين لإتخاذ قرارات صحيحة من الناحية الأخلاقية، إلا أن الفلسفة الأخلاقية الحديثة تستعمل هذه المبادئ لتأسيس سلطة المعايير الأخلاقية الكونية، والتي تفترض من الأفراد المستقلين اتباع مصالحم وأهدافهم الخاصة عندما يطيعون تلك المبادئ والمعايير من اجل الحكم والتصرف بشكل يفترض فيه أنه أخلاقي[1]. يرفض ماكنتاير هذا المشروع الحديث باعتباره مشروعا فاقدا للانسجام المنطقي الداخلي، وفي مقابل ذلك يقترح ما يسميه "أخلاق التميز" باعتبارها بديلا للفلسفة الأخلاقية الحديثة، حيث يندرج الافراد في مساعي تحقيق **مصالح مشتركة** تتجاوز رغباتهم الآنية، وهو الأفق الذي يستلزم اتصالا ماهويا بين الأخلاق والسياسة.

2. الانفعالية Emotivism:

يرتبط مفهوم الفردانية بمفهوم أخر هو مفهوم الانفعالية. ينتقد ماكنتاير بشدة **الانفعالية**، أي ذلك المذهب الذي يقوم على فكرة أن جميع **الأحكام التقييمية** Evaluative judgments وجميع **الأحكام الأخلاقية** Moral judgments ليست شيئا آخر غير كونها **تعبيرات تفضيلية** Expressions of preference، شعورية أو موقفية[2]. فضمن هذا التصور، فإن القيم واللزوميات الأخلاقية منشؤها الإنفعالات الداخلية عند الأفراد وليس منشؤها واقعي أو عيني، ولأن هذه الانفعالات متفاوتة من شخص لآخر وقابلة للتغير في أية لحظة، فإنه لا يوجد أي معيار محدد لتقييم البيانات والمضامين الأخلاقية. بالنسبة لماكنتاير فإن الانفعالية ليست مذهبا أخلاقيا معزولا في الواقع، بل انه يتجسد اليوم بشكل

(1) Lutz, Christopher Stephen, op. cit.

(2) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., pp. 11-12

واضح في اختيارات الناس. في مثل هذا العالم الذي يعتنق فيه الناس الانفعالية، فإن الأحكام الأخلاقية تستعمل لسببين رئيسيين، خارج دائرة الإقناع المنطقي: السبب الأول هو التعبير عن تفضيلات الناس الخاصة، وثانيا لمحاولة التأثير في مشاعر ومواقف الناس الذين يختلفون معنا في اختياراتهم، ودفعهم لمشاركتنا نظام تفضيلاتنا الخاصة، سواء تعلق الأمر بالأذواق أو الأفكار أو الأشياء أو غيرها.

إن هذا المذهب رغم هيمنته على الناس واختياراتهم، فإنه يبقى مذهبا هشا. فهو لا يسمح بأي تكوين عقلاني لتصوراتنا حول **نمط الحياة الأحسن** للإنسان، وبالتالي فهو لا يمكننا من امتلاك أحكام أخلاقية ترتقي عن مجرد تفضيلات. لقد ساهمت أنظمة الاقتصاد والسياسة والتفكير أيضا في "خلق الإعتقاد" بصلاحية وصوابية هذا المذهب، وهو ما يفسر درجة حضوره وقوته ونفوذه على مستوى العالم، وتلك أحد الأمثلة الدالة حول الترابط بين طرائق تفكير الناس وطرائق عيشهم. ومن هنا نفهم مقولة ماكنتاير الأساسية *"الفلسفة الأخلاقية والانفعالية ليست استثناء على نحو مميز، بل تفترض مسبقا السوسيولوجيا"* [1]. ومعنى ذلك، أنه لكي نفهم الممارسة الأخلاقية الراهنة القائمة على منطق الانفعالية، فإنه يتعين أن نحلل العلاقات الاجتماعية القائمة، لندرك تلك العلاقة الوثيقة بين الانفعالية و**الهيمنة الاجتماعية** Social manipulation. إن الملمح الأساسي للمحتوى السوسيولوجي للإنفعالية، هو حقيقة *"أنها تستلزم إلغاء التمايز القائم بين العلاقات الاجتماعية التي تقوم على الهيمنة والعلاقات الاجتماعية الأخرى غير الهيمنة"* [2].

كيف تتشكل الهيمنة باعتبارها محتوى سوسيولوجيا للانفعالية؟

إن كل فرد في المجتمع الخاضع للانفعالية يرى في الافراد الآخرين كأدوات لتحقيق غاياته الخاصة، فلأنه لا يمكن لأي فرد أن يقنع الآخر بالحاجة لمصلحة

(1) Ibid. p. 23 and see: MacIntyre, Alasdair: "Three Rival ...", op. cit., p. 80
(2) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., p. 23

عامة مشتركة، تصير الرغبات الفردية المتنافرة في مركز علاقاتنا الاجتماعية، حيث ترتقي تلك الرغبات عن طابعها المؤقت والآني لتصير غايات في حد ذاتها. وحتى بالنسبة لفرد لا يريد أن يعيش وفق هذه الطريقة، فإن الآخرين سيبذلون ما في وسعهم لجعله يوافق على "النظام القائم"، وفي غياب طرق عقلانية في الاقناع بالشروط المناسبة لأفضل نمط حياة، فإن تحقيق السلطة عليهم من أجل إخضاعهم والهيمنة عليهم يصير هو السبيل لذلك. ومن أجل أن يتجنب كل فرد الخضوع للآخر، فإنه سيسعى إلى امتلاك اكبر قدر من النفوذ والسلطة. واضح أن نتائج مثل هذه العلاقات الاجتماعية القائمة على الهيمنة والصراع والسلطة لن تخرج عن خطاطة "الليفيتيان الهوبزي"[1]، حيث الحرب الدائمة من أجل النفوذ على الآخرين في حالة الطبيعة تقود إلى حياة تتسم بالعزلة والفقر والوساخة والوحشية وفي نهاية المطاف إلى الاعتراف بالحاجة إلى سيد يمتلك سلطة مطلقة ويحكم فوق الجميع، وهو الحل الذي لا يستسيغه ماكنتاير.

(1) Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre"**, op. cit., p. 6

المحور الثالث:

في الحل التاريخي: أخلاق الفضيلة

إن العالم الذي يتطلع إليه ماكنتاير هو عالم خال من الفردانية والانفعالية، وقائم على أخلاق الفضيلة (العدالة، الشجاعة، الأمانة...)، التي تتجلى في منافع Goods، وقواعد Rules، وممارسات Practices. تتحدد أخلاق الفضيلة في المشروع الماكنتايري وفق أربع مبادئ أساسية تتجلى في المبدأ التاريخي، والمبدأ السوسيولوجي، والمبدأ الغائي، ثم المبدأ الأخلاقي. لا يتوقف ماكنتاير عند البعد التشخيصي، أو عند اقتراح حلول تجريدية، بل نجده أيضا منشغلا بتطبيق أطروحاته على الواقع التاريخي، ومن المجالات التطبيقية التي تجد اهتماما كبيرا في مشروع ماكنتاير مجالي السياسة والإقتصاد.

أولا: مفهوم أخلاق الفضيلة:

يعرف ماكنتاير "**الفضائل**" Virtues من منطلق تصوره **للممارسة** Practice. فالفضيلة هي "ميزة إنسانية (...)، وهي الممارسة التي تسمح لنا بتحقيق تلك المنافع الداخلية للمارسات، وفي غياب الممارسة تغيب المنافع. ولذلك على الناس أن يقبلوا قواعد الممارسة لضرورة لجلب المصالح الجوانية وأن يلتزموا بمعايير التميز وأن تكون غايتهم هو تحقيق فضائل العدالة والشجاعة والشرف"[1].

إن ضرورة هذه الفضائل تستتبع منطقيا من تعريف الممارسة.

الفضائل والأخلاقيات بالتبع، يمكن أن تكون ذات معنى فقط ضمن سياق الممارسة، وهي بذلك تستلزم **غاية مشتركة** Shared ends، **وقواعد مشتركة** Shared rules، **ومعايير مشتركة للتقييم** Shared standards of evaluation، بالاضافة إلى ذلك، فإن الفضائل هي التي تحدد العلاقات بين بين أولائك الذين يشتركون في الممارسة. ومن هنا، فالفضائل هي تلك المنافع التي بالإحالة إليها،

(1) MacIntyre, Alasdair: “After Virtue”, op. cit., p. 191

سواء أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا، نحدد علاقاتنا مع الناس الآخرين الذين نشترك معهم في المقاصد والمعايير التي توجه الممارسة[1].

إن الإمتلاء الداخلي بالفضائل والأخلاق هو الشرط الأساسي لقيام ممارسة اجتماعية سليمة وبناء أمة متماسكة.

فما هي الفضائل الأساسية التي يركز عليها ماكنتاير؟

يركز ماكنتاير على ثلاث فضائل أساسية وهي الأمانة Honesty والعدالة Justiceوالشجاعة Courage. إن الأفراد المنخرطين في الممارسة يتعين عليهم أن يكونوا **أمناء** فيما بينهم عندما يرشدون الآخرين وفق مبادئ الممارسة، وعندما يفسرون لهم القواعد، وأيضا عندما يقيمون أدائهم، وكما سنرى، فإنه يفترض في الممارسين أنلا يكذبوا أو يخونوا عندما ينخرطون في الممارسة، وإن فعلوا فسيكونون قد خرجوا عن منطق الممارسة الأصيلة، ولن تتحصل لهم منافع التميز التي تتصل بها. **الشجاعة** أيضا فضيلة أساسية، ذلك أن العناية والإهتمام بالأفراد والجماعات تبقى مسألة حاسمة في الممارسة. فالممارسون لممارسة مشتركة يعتنون بأصالة ببعضهم البعض، وبشكل أصيل أيضا يعتنون بالإستعدادات التي تجنب الآخرين الضرر، وتلك هي الشجاعة. كما أن فضيلة **العدالة** تقتضي أن نتعامل مع الآخرين باحترام يقوم على الإستحقاق أوالجدارة بحسب المعايير الموحدة واللاشخصية. إن الفضائل كالأمانة والشجاعة والعدالة لها معنى فقط ضمن الممارسة وضمن سياق الممارسة، وهي تحيل في حال أخذها محمل الجد، على أن هناك طريقة للخروج من الإضطراب الأخلاقي الذي يحيط بنا اليوم.

تجد هذه الصلة الماهوية بين الفضيلة والممارسة أهميتها القصوى في الطرح الماكنتايري في مجال السياسة. فالسياسة التي كانت ممارسة في الماضي لم تعد كذلك اليوم، ولذلك فمن الممكن بل من اللازم في رأي ماكنتاير استعادة التفكير في السياسة كممارسة في سياق أمة لها تطلع مشترك، وحيث أعضاء الأمة لهم نفس معايير التميز، ونفس القواعد، ونفس التقاليد. وأكثر من ذلك، فإن السياسة في تصور ماكنتاير هي شكل من "الميتا – ممارسة" Meta-practice، باعتبارها

(1) Ibid.

الممارسة التي تحدد الحياة الأفضل للإنسان، وباعتبارها أيضا تلك الممارسة التي تتضمن الإنخراط في ممارسات أخرى. وهنا سنجد ماكنتاير يحاكي أرسطو حول السياسة باعتبارها العلم الذي يأمر العلوم الأخرى، وهو ما يجعله إشتغاله بالفلسفة الأخلاقية لصيقا بالفلسفة السياسية.

ثانيا: في مبادئ أخلاق الفضيلة:

يستند تصور ماكنتاير إلى أخلاق الفضيلة على عدة مبادئ، ستكون الأساس الذي سيستند إليه في نقاشاته وتقييماته ونقده للوضع الأخلاقي الحديث، يقترح حاج حيدر إسماعيل أربع مبادئ أساسية تتحدد وفقها رؤية ماكنتاير لأخلاق الفضيلة، هي المبدأ السوسيولوجي، والمبدأ الغائي، والمبدأ التاريخي، ثم المبدأ الأخلاقي[1]، وهي المبادئ التي سنحاول هنا التفصيل في مفهومها ومقتضياتها.

المبدأ الأول: مبدأ سوسيولوجي مفاده أن المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع ينبغي ان يحتل مرتبة الأولوية في الواقع وفي الاعتبار، في حين ينبغي أن يحتل الفرد المرتبة الثانوية. ووفق هذا المبدأ، يستعيد ماكنتاير **المدينة الآلينية Polis**، ويستعيد الفلسفة اليونانية خاصة في شقها الأرسطي باعتبارها تعبيرا عن حياة المدينة. تؤشر هذه الاستعادة من جديد على **تلازمية الفلسفة والمجتمع**. لقد ساهمت الفلسفة والفن اليونانيين في إعادة تعريف **الفضائل البطولية** التي عرفها المجتمع البطولي، لجعلها تتلائم مع السياق الجديد للمدينة، وهذه التغيرات التي تقع في المجتمع ستقود حتما إلى تغيرات في الفلسفة. لقد عبرت المدينة عن فضائل جديدة تتمحور حول مبدأ المساواة بين المواطنين، محل الفضائل التي عرفها المجتمع البطولي باعتباره مجتمعا منظما أساسا حول شبكات العائلة والقرابة. يكشف لنا تعريف ماكنتاير للمدينة عن أهمية المبدأ السوسيولوجي، فالمدينة عنده هي *"تطبيق الفضائل باعتبارها طريقة لقياس صلاح الفرد، في أمة هدفها المشترك هو تحقيق الشروط القبلية للمصلحة العامة، وهو ما يعني أن هذه الأمة تفتح الإمكان لمساحة واسعة من الإتفاق بين*

---

(1) حاج إسماعيل، حيدر: "الفردية والنـزعة الفردية مقابل محبة الآخر (فيليا)"، مجلة تحولات مشرقية، العدد 3، 2014، ص 117-128

مكوناتها في تحديد المصالح والفضائل. إن هذا الاتفاق هو الذي يجعل ذلك الترابط المتين بين المواطنين ممكنا، إنه ببساطة يشكل المدينة" [1]. ونفهم من ذلك أن استعادة هذا الاتفاق الغائي حول الفضائل وليس الاتفاق التعاقدي هو المعنى الذي يحمله ماكنتاير للعودة إلى المدينة.

المدينة هي الحيز الذي تمارس فيه الحياة الجيدة، والتي هذا الحيز يتشكل بمشاركة كل فرد في النقاش حول ماهية الفضائل في هذا الحيز الجديد. وإذا كان ماكنتاير يراجع المناقشات الفلسفية التي خاضها فلاسفة اليونان (أفلاطون، سقراط، السفسطائيون...)، والتي تقدم تصورات متباينة حول مفهوم الحياة الجيدة، فإنه سيهتم بشكل أساسي بأرسطو، باعتباره الفيلسوف الذي يأخذ في حسبانه الفضائل بجدية، وهو بذلك يمثل تقليدا فلسفيا (من بين التقاليد الأخرى للفكر الأخلاقي) يعبر جوهريا عن نمط الحياة الأثينية في صيغة فلسفية[2].

المبدأ الغائي، أي ان للفضائل **غايات نهائية** Telos Final purposes/ترمي إليها وليست الأمور بالاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلباتها (الانفعالية). وهي الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها فلسفة أرسطو، الذي يعتقد بأن جميع الأشياء في العالم الطبيعي لها غايات. فالغاية النهائية للمقص هي القص والقطع، ولذلك سيكون تعريف المقص ناقصا إذا ما استحضرنا عناصر تتعلق بشكله وحجمه ولونه وغيبنا غايته النهائية. وكما هو الحال بالنسبة للعالم الطبيعي، فإن الإنسان أيضا له غايات نهائية، وهي تلك السعادة التي تحصل له، عندما يقرر العيش في توافق مع الفضائل. تلك هي الغاية الكامنة في الحياة الإنسانية، وهي غايات توجه الطبيعةُ الإنسانَ إليها ليعيش حياة فاضلة ومن ثم سعيدة. فليس لنا أن نختار ما ينبغي أن تكون غاياتنا النهائية، كما هو الحال بالنسبة للمقص الذي لا يستطيع أن يختار غاية نهائية غير القص والقطع، ولكن مع ذلك لنا أن نختار هل

---

(1) MacIntyre, Alsadair: "After Virtue", op. cit., p. 155 and see for the same author: "Whose Justice?", op. cit., p. 33-34

(2) MacIntyre, Alsadair: "After Virtue", op. cit., p. 147

سنعمل على الالتزام بهذه الغايات النهائية وتحقيقها أم لا، ومن البديهي أننا نتحمل مسؤوليتنا إذا اخترنا أن لا نفعل(1).

إن فكرة الغايات النهائية يمكن أن تستعمل لتوفير **معايير التقييم**. فالناس إذا لم يتبعوا حياة السعادة عبر اختيارهم السلوك الفاضل الذي يمثل غاياتهم النهائية، فإنهم لن يكونوا أناسا صالحين، وسيكون فشلهم هذا فشلا أخلاقيا، ووفق ذلك، فإن المتفقين حول الغايات الأساسية سيتفقون على هذا التقييم لوضع أولائك الناس الفاشلين أخلاقيا. ووفق هذا التصور، فإن للأخلاق معنى تاريخي متعين في **الممارسة** Practice وفي **سياق** Contextتلك الممارسة.

يجدر بنا في هذا المستوى من التحليل أن نتسائل من منظور الفلسفة الحديثة: هل فكرة الغايات الإنسانية النهائية ممكنة؟

تجيب فلسفة الإنفعالية بالنفي، وتطرح بصدد ذلك حججا في غاية الأهمية. **الحجة الأولى**، تؤكد على ان فكرة وجود غايات إنسانية نهائية تفترض امكانية توحيد الناس خلف فكرة محددة حول هذه الغايات، وهي إمكانية متعذرة. و**الحجة الثانية** تستند إلى الخبرة التاريخية للإنسان في علاقته بالسلطة، فكثيرا ما استعملت فكرة "الغايات الإنسانية النهائية" بتأويل ديني أو طبيعي كذريعة للطغيان، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل لقد عملت بعض قوى الهيمنة تاريخيا ليس فقط على تحديد الغايات النهائية، بل أيضا تحديد الأهداف والوسائل والمسالك التي يتعين على الناس إتباعها. **الحجة الثالثة** وهي أن اعتقاد الناس في تجارب تاريخية معينة (كتجربة المدينة اليونانية مثلا) بوجود غايات نهائية لم ينته إلى الإتفاق حول ماهيتها، وفي حالات تاريخية معينة قاد هذا الإعتقاد في الغالب إلى الاختلاف والحروب، وسنجد أن الفكرة الليبرالية للتسامح تقوم - كما هو الحال في الطرح اللوكي (نسبة إلى جون لوك) على أن العمل الأساسي للحكومات هو حماية أبدان الناس وملكياتهم وليس أرواحهم، وهذه الفكرة في جزء منها كانت نتيجة للحروب الدينية، والتي كانت فكرة الغايات النهائية والنمط الأفضل للحياة في صلب توجهاتها.

---

(1) Knight, Kelvin: "The Macintyre Reader", Op. cit.

يشير ماكنتاير في هذا الصدد، إلى أن "عدم قدرتنا" أن نبلغ الإتفاق في هذه الموضوعات لا يعني أننا لا نستطيع ذلك، ويحاجج بأن هذا الإعتقاد السائد هو اعتقاد تاريخي محدد يتصل بخطاب فلسفي معين وليس حقيقة موضوعية قارة في التحقيق الأخلاقي.

المبدأ التاريخي ويعني ان الأخلاق تابعة للتاريخ أو لها اتصال ماهوي بالتاريخ، ففضائلها تتغير بتغير الأزمنة، إذ ليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة، بل هي مشروطة دائما بالسياق وبالممارسة. ومفهوم **الممارسة Practice** مفهوم مركزي في فلسفة ماكنتاير السياسية والأخلاقية، ووفقه سنفهم أيضا مفهومين لصيقين بتصور ماكنتاير لمفهوم الممارسة هما: **المنافع الجوانية أو منافع التميز والمنافع البرانية أو منافع الفعالية**[1].

لنقف على المثال الجوهري الذي يقدمه من أجل شرح **مفهوم الممارسة** ومفهومي المنافع الجوانية والمنافع البرانية: لنتصور شخصا يريد أن يعلم طفلا غير مبال كيف يلعب لعبة الشطرنج. قد يبدأ مسار التعليم بمنح الطفل حلوى، وإضافة واحدة أخرى إذا حقق الطفل تقدما في مستواه في طور من اطوار اللعبة، وكل ذلك من أجل تحفيزه على التعلم والتقدم في اللعب (المنافع البرانية). يمكن الافتراض بأن ذلك كاف لتحفيز الطفل لتعلم لعبة الشطرنج بطريقة جيدة، ولكن ذلك سيكون كافيا فقط في المستوى التحفيزي ليتعلم كيف يتفوق في اللعب، والذي قد يعني ممارسة الغش إن اتيحت له الفرصة لذلك، حتى يستفيد من الحوافز. ومع مرور الأيام ربما يبدأ الطفل في تقدير اللعبة والمهارات والقدرات التي يتطلب من اللاعب امتلاكها لكي يفوز، وربما يتعلم الاستمتاع بالتمرن على اللعبة وتطوير هذه المهارات والتقنيات. في هذا المستوى، فإن الطفل سيصير أكثر اهتماما بتعلم لعب الشطرنج من تلقاء نفسه (المنافع الجوانية). ومن هذه اللحظة، سيصبح

---

(1) استعاض ماكنتاير في كتبه المتأخرة عن مصطلح المنافع الداخلية Internal goods وصار يفضل استعمال مصطلح منافع التميز Goods of excellence، كما استعاض عن مصطلح المنافع البرانية External goods وصار يستعمل مصطلح منافع الفعالية Goods of effectiveness، للتوسع أنظر:

- Ibid, p. 55

الغش من أجل الربح نوعا من الخسارة، لأن الطفل سينكر على نفسه العوائد الداخلية الحقيقية للعبة الشطرنج التي أصبح يدركها جيدا[1].

يستنتج ماكنتاير من وضعية اللعب تلك أن هناك نمطين من المنافع Goods تتصل بممارسة Practice لعبة الشطرنج وباقي الممارسات الاجتماعية بوجه عام. النوع الأول هي ما يسميه "المنافع البرانية"، والتي تتصل بالممارسة ولكنها تتحقق وفق الصدف التي توفرها الظروف الاجتماعية، وفي مثال ماكنتاير نجد أن الحلوى التي تعطى للطفل من أجل تحفيزه على اللعب، لها معادل في العالم الحقيقي هو المال/الثروة أو النفوذ أو الشهرة، والتي يمكن تحقيقها بطرق متعددة لا تخضع لمنطق الممارسة الداخلية وإن كانت جزءا منه. النوع الثاني هو ما يسميه "المنافع الجوانية"، وهي منافع لا يمكن تحقيقها إلا عبر الممارسة في الممارسة نفسها Practicing in practice. فإذا أردت أن تحقق المنافع الجوانية للعبة الشطرنج باعتبارها ممارسة لها منطقها الداخلي، فلابد أن تمارس اللعبة، وبتحصيل تلك المنافع من خلال اللعب (الممارسة)، فإنك تحقق منافع أخرى، بحيث ستتعلم الفضائل التي تقوم عليها الممارسة. ثمة فوارق واضحة بين المنافع الجوانية والبرانية، فالمنافع البرانية تنتهي غالبا في ملكية شخص آخر، وبالقدر التي تتحقق فرص شخص ما في تحصيل هذه المنافع تتضائل فرص الآخرين في تحقيقها (الثروة، النفوذ، الشهرة). أما المنافع الجوانية فهي مجال للتنافس أيضا، ولكن ما يميزها أن تحقيقها يكون في مصلحة جميع افراد المجموعة (الأمة) التي شاركت في الممارسة[2].

يعتقد ماكنتاير وفق هذا التصور، ان السياسة والاقتصاد الذين يقومان اليوم على منطق المنافع البرانية، القائمة على علاقات الربح والخسارة، والفاقدة لأي منافع تعود بالفضل على الأمة جمعاء، تقود حتما إلى هيمنة قيم الغش والاستغلال والأنانية والفساد، مما يساهم حتما في تحطيم الامة، ولذلك ينبغي في نظره ان يتحولا (حقلي السياسة والاقتصاد) إلى ممارسة تنطلق من الرغبة في تحقيق منافع داخلية تحترم معايير الممارسة وقواعدها. ينقلنا ماكنتاير من مثال الشطرنج

---

(1) Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre"**, p. 6
(2) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., p. 190 - 191

الافتراضي إلى مثال واقعي، وهو المثال بالمتعلق بجماعة المعلمين والمتعلمين[1]، فإذا تصورنا المعلمين والمتعلمين **كجماعة** Community، فإن كل فرد في هذه الجماعة يملأ إحدى الأدوار المتعلقة بالتعليم والتعلم في أزمنة مختلفة. إن ملأ تلك الأدوار بين المعلمين والمتعلمين بشكل أصيل يندرج في قلب مفهوم الممارسة، التي لا تتحقق منافعه في حالتنا هذه إلا عندما نحيط أنفسنا بممارسة اصيلة تستحضر علاقاتنا بالممارسين الاخرين[2]. عندما ينخرط الأفراد لأول مرة في الممارسة، فإنه ليس لديهم خيار إلا الموافقة على القبول بالمعايير الخارجية لتقييم أدائهم والموافقة على اتباع القواعد التي تم تقعيدها للممارسة، فالممارسة في منطقها الجواني تستوجب الالتزام بمعايير التميز، والخضوع لقواعد الممارسة، والسعي لتحقيق المنافع الجوانية[3]. وكل وافد جديد على الممارسة، فإن حتما سيكون مفتقدا للمعرفة والخبرة التي تسمح له بتقييم ذاته وتقييم أدائه، ولذلك سيكون عليه أن يرهن للآخرين للحكم عليه انطلاقا من معايير الممارسة الممارسة الداخلية، كما أنه والحال هاته، لا يمكنه أن يتبع المعايير من تلقاء نفسه، كما لا يمكنه أن يقرر بأنه ممارس بارع لأنه فقط يريد ذلك، ذلك أن المعايير الموضوعة سلفا، هي التي تحدد من هو اللاعب البارع ومن هو ليس كذلك، ومن هنا يتعين القبول بمعايير الممارسة جزء من الممارسة ذاتها. ولعله سيكون من الطريف أن يعلن هذا الوافد الجديد نفسه كبطل من أبطال اللعبة (الممارسة)، دون الخضوع لتلك المعايير، إن هذا الإعلان بلا شك لن يؤهل صاحبه لأن يدرج في قائمة أبطال اللعبة، أو للارتقاء في السلم الترتيبي لأبطال اللعبة، بل الطريف هنا أنها عوض ذلك ستضعه حارج منطق اللعبة بكامله.

إن ممارسة لعبة الشطرنج كباقي الممارسات الأخرى لها **تاريخ**، وهي جزء من **تراث**. وهذا التراث هو جزء مهم من أجل فهم اللعبة والتفوق فيها. إن إحدى أسرار التفوق في لعبة الشطرنج مثلا تتجلى في دراسة سجلات المباريات التي لعبها

(1) Clayton, Ted: “Political Philosophy…”, op. cit., p. 7
(2) MacIntyre, Alasdair: “After Virtue”, op. cit., p. 191
(3) Ibid, p. 190

أبطال آخرون، وقراءة التعليقات حولها، وفحص فلسفاتها ومنهجياتها والتكتيكات السيكولوجية التي اعتمدوها تجاه منافسيهم. كما قد يكون من المهم، أن يتعرفوا على القواعد والمعايير التي تم تطويرها في الماضي والتي تستحكم ممارسة الحاضر، دون أن يعني ذلك عدم إمكانية التغيير. فقد تقرر الأمة تغيير بعض القواعد بشكل يتوافق مع مبادئ اللعبة كما تم تطويرها في الماضي. قد ينطوي هذا الموقف على نوع من **المحافظة**، أشبه بمواقف إدموند بورك وفلسفته، ولكن ماكنتاير يعتقد بأن التقاليد التي تقف على أرضية صلبة تستلزم نقاشات داخلية مستمرة حول معنى التراث وحول كيفياته تطويره والإرتقاء به من أجل المستقبل، فهو لا يحمل ولاء أعمى للماضي، كما انه لا يعتبر أن كل تغيير غير مرغوب فيه وقبيح بالضرورة. إن ما يحاول ماكنتاير التأشير عليه هو أن الحاضر يقف على أرضية الماضي، ولذلك لابد من أخذ الماضي بما يحمله من **فهم ذاتي** Self-understanding بعين الاعتبار، وأيضا ما كان يعتبر في الماضي خططا للمستقبل. من جانب آخر، فقد لا يحتاج مجتمع ما إلى التغيير في قواعد الممارسة، وعوض ذلك يمكنه القيام بتغييرات Transformations، من قبيل تكييف قواعد الممارسة مع المستجدات، كما أن تطوير المناهج والقواعد لا يتطلب بالضرورة البدء من لحظة الصفر، فالماضي يوفر أدوات أساسية لاستعمالها في الحاضر، ولا يمكن تجاوزها أو رفضها باعتبارها أدوات من الماضي[1].

قد يتفق ماكنتاير مع بورك في فكرة أن الفرد جزء من تراث، وهي الفكرة التي قد تساعد على تقوية الأمة، وتشجيع المشاركين الجدد للتفكير في ذواتهم باعتبارهم متصلين بالماضي، لكن ماكنتاير يؤكد على ضرورة التوجه للمستقبل، والعمل على تجاوز معايير الماضي والعمل على تطوير تراث جديد وجيد تصلح ممارسته للاجيال القادمة في المستقبل[2].

وفي المحصلة، فإن الممارسة مهمة، ذلك أنه ضمن سياق الممارسة ذاتها يمكن للإنسان ممارسة الفضائل، فالمنافع البرانية من الممارسة (الثروة، النفوذ، الشهرة)،

---

(1) Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre"**, op. cit., **pp.** 7-8

(2) Ibid, p. **8**

حسب ماكنتاير يمكن تحقيقها بطرق شتى، بعضها جيد وبعضها قبيح، ولكن تحقيق المنافع الجوانية للمارسة يستوجب بالضرورة استحضار **الفضائل** (العدالة، الشجاعة، الشرف).

مبدأ أخلاقي، ومفاده أن مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة، وهو مبدأ أرسطو حول المصلحة المشتركة Common good. يحاول ماكنتاير في هذا الصدد تجديد المفهوم الأرسطي للمصلحة المشتركة، منتقدا بذلك المنظور الهابرماسي للبراديكم المسطري للقانون Proceduralism paradigm of law، باعتباره يقدم مفهوما محايدا لمفهوم العدالة والمصلحة المشتركة، وهو لذلك يسعى لتأسيس المفهوم بعيدا عن الشرعنة القائمة على "المسطرة المحايدة" Neutral proceduralism، ويقدم بديلا عنها مفهوم "المسطرة التداولية"[1] Procedure of deliberation. بالنسبة لماكنتاير لا يمكن للواحد منا أن يصير عقلانيا بشكل عملي فعال Effective practical reasoner دون أن يصير بمقاييس معين عقلانيا بالمعنى السياسي Political reasoner، لأنه لا يمكنه تحديد المصالح الشخصية إلا عبر تحديد تداولي للمصلحة المشتركة، ولذلك فإن شرعنة Legitimation المصالح الشخصية تتأسس جوهريا على التداولية حول المصالح المشتركة. بهذه الكيفية فقط يمكن - في التصور الماكنتايري - التغلب على معضلة تنافسية الشرعنات ومن ثم تنافسية المصالح في النسق الليبرالي المهيمن الذي يضع المعايير والمساطر المحايدة التي تتخذ دلالة كونية بديلا عن العقل المشترك المحدد لماهية المصلحة المشتركة.

وهكذا، فإذا كان المفهوم الليبرالي للمصلحة المشتركة يتحدد في صلته بأفراد مستقلين أخلاقيا Common good of morally autonomous individuals، فإن المفهوم الماكنتايري للمصلحة المشتركة يتحدد في صلته بالناس (المجتمع) المحتاجين لبعضهم أخلاقيا Common good of morally interdependent people، أي اولائك الناس الذين تجسد علاقاتهم اعترافا باستقلالية المتعقلين العمليين

---

(1) Smith, Adam: "Discourse and the Common Good: Universalism and Proceduralism in Habermas and MacIntyre", M.A. Thesis in Philosophy, Institute for Christian Studies, Canada, 2006

Practical reasoner، واعتبارا لحقائق التبعية الإنســانية Human dependence، ومعنى ذلك أن المصلحة المشتركة هي المصلحة التي تتحقق في الأمة ككل، وهــذا المعنى الضيق للمفهوم، أما في معناه الكلي، فــإن مفهــوم المصــلحة المشــتركة الماكنتايري يرتبط بمجموع غايات Telos المجتمع السياســي المــتعين عمليــا في أفرادها، وهو ما يجعل المصلحة المشتركة نتيجة للتداولية التي تتأسس على الممارسة وعلى التراث وعلى تقع ضمن مجموعات مصغرة Small communities.

ثالثا: السياسة والاقتصاد في عالم الفضيلة

إن المجتمع المثالي الذي يريده ماكنتاير هو مجتمع سيكون بالضــرورة مختلفــا عن مجتمعنا الحديث في مجالين أساسيين: السياسة والاقتصاد. وهــو مــا يجعلنــا نفكر في بعض الاستثمارات العمليــة لمبــادئ الفضــيلة في هــذين الحقلــين، وكيفيات انعكساها على مجتمعاتنا الحديثة، وفي نفس الوقت، التفكير في أجنــدة "المايبنغيات" العملية التي يقترحها ماكنتاير لجعل مثل هذا المجتمع المثالي متعينــا في تاريخنا.

1 - السياسات الجديدة:

كما تبين معنا سلفا، فإن ماكنتاير يعبر في غير ما مرة عن مقاومتــه للعــالم الحديث، وللقيم السائدة فيه، بما في ذلك ما يتعلق بالسياسات الحديثــة والقــيم السياسية الحديثة. ببساطة، يتعين *"رفض السياســة النســقية الحديثــة Modern Systematic Politics، سواء أكانت ليبراليــة، أو محافظــة، أو راديكاليــة، أو اشتراكية، من منطلق الولاء الأصــيل لتقليــد الفضــائل The tradition of the virtues، ذلك أن السياسة الحديثة ذاتها، تعبر من خلال أشكالها المؤسساتية عــن رفض نسقي لهذا التقليد"* [1]. عندما نحدث التغييرات الاساســية علــى مســتوى السياسات الحديثة، فإنه يتعين أن نرى سياسة تتجاوز منطــق *"الحــرب الأهليــة بأدوات أخرى"*. السياسة في مثل هذه **الجماعات** Communities، ليست هــي

(1) MacIntyre, Alasdair: "After virtue", op. cit., p. 255

سياسة تنافس المصالح، بالشكل الذي هي عليه الدولة الحديثة"[1]. وهي بدل ذلك، يتعين ان تكون "مشروعا مشتركا"، مفتوحا أمام جميع الناس الراشدين، وليس فقط أمام مجموعات نخبوية محدودة اكتسبت السلطة والنفوذ عبر الاحتكار والهيمنة، وصارت إلى استعمال ذلك النفوذ في تحقيق منافعها الخاصة بها، وفق معايير المنافع التي تقوم على **منطق الفعالية والتغلب** The goods of effectiveness. لن يعود مدار السياسة في النموذج الجديد حول أناس أنانيين يتصارعون من أجل السلطة والنفوذ والمال، وبدل ذلك، سيصبح *"التصور السائد للنشاط السياسي باعتباره بعدا من أبعاد النشاط اليومي لكل راشد قادر على الانخراط فيه"* [2]. إن طبيعتنا البشرية كنوع من المخلوقات في هذا الكون، تجعلنا محتاجين إلى منافع جوانية Internal goods أو منافع التميز Goods of excellence، والتي يمكن أن تُكتسب فقط عبر المشاركة في السياسة. يتعين في النموذج الجديد للسياسة، السماح لجميع الناس بالولوج لسيرورة صناعة واتخاذ القرار السياسي، كما أن القضايا التي سيتم مناقشتها والتقرير بشأنها لا ينبغي حصرها كما هو الحال في السياسات القائمة في عالم اليوم، بل ينبغي توسيعها لتشمل **الأسئلة الأساسية** المتعلقة بماهية **الحياة الجيدة** بالنسبة للجماعة وللناس الذين يكونونها. ينبغي أن تكون فضائل العدالة والكرم في قلب السياسة الجديدة، كما ينبغي أن تضمن لكل مواطن ما يستحقه وما يحتاجه، كما انه من المهم أن يكون من المتطلبات الأساسية في النموذج الجديد للسياسة أنه ينبغي أن يكون لكل واحد صوت في **التداول الجماعاتي** Communal deliberation حول متطلبات تحقيق معايير العدالة[3].

يتطلب نمط التداول الجماعاتي عند ماكنتاير أن يمارس في **جماعات صغيرة** Small communities، ورغم أنه ليس كل أن كل جماعة صغيرة هي بالضرورة تعيش وضعا صحيا، فإن سياسة رشيدة يمكن أن تأخذ مكانها فقط ضمن جماعة

(1) MacIntyre, Alasdair: "Dependent Rational Animals", op. cit., p. 144
(2) MacIntyre, Alasdair: "Dependent Rational Animals", op. cit., p. 141
(3) Ibid, p. 129-130

صغيرة، ورغم أنه يتعذر تحديد حجم هذه المجموعات بدقة، فإنها ستكون من الناحية الوظيفية "وسيطا" في النطاق بين العائلة والدولة الحديثة[1].

ضمن هذا الأفق، ينبغي أن تُفهم السياسة وأن تُعاش كممارسة، وستكون حول اتباع المنافع الجوانية أو منافع التميز عوض المنافع البرانية أو منافع الفعالية. إنه فقط بسبب وحين يتم الاشتراك في نطاق معين من الالتزامات الأخلاقية، التي يتعين أن تتم ضمن جماعة مهيكلة بشبكات العطاء والأخذ، يمكن ليس فقط لهذا التداول المشترك أن يكون ممكنا، ولكن أيضا للتحقيق النقدي المتعلق بذلك التداول وبنمط الحياة التي هو جزء منها"[2].

عندما تتداول الجماعة بشكل مشترك حول نمط حياتها الافضل، **فهي تختار** بذلك غاياتها النهائية، وتلك **الغاية النهائية** ستكون غاية تعكس حاجات جميع المواطنين، بما في ذلك حاجتهم أن تكون لديهم فضائل وأن يستطيعوا استعمالها في حياتهم، والتي هي جزء من طبيعتنا الإنسانية كـ**حيوانات عاقلة غير مستقلة** Dependent Rational Animals.

جمعنات ماكنتاير سيكون لها أيضا **تقاليد وتواريخ** (سياقات)، وسيكون لها أناس لهم سلطات حيث جميعنا نسلم لهم بها بينما نتعلم حول هذه التقاليد والتواريخ. وهذه السلطات ليست سلطات نفوذ، وإنما هي مسؤولية توجيهية، أشبه بحالة البطل في لعبة الشطرنج، فسلطة أبطال هذه اللعبة تأتي من تميزهم في الفضائل الجوانية للعبة (أو فضائل التميز)، عوض فضائل البرانية (أو فضائل الفعالية). فلاعبو الشطرنج الذين يمتلكون السلطة، ليس لأنه يهيمنون على الآخرين، أو لأن لديهم ثروة أو نفوذ سياسي، ولكن شرعية امتلاكم لتلك السلطات ترجع إلى اعتراف اللاعبين الاخرين (القدامى والجدد) بتميزهم في امتلاك الفضائل الجوانية للعبة (قواعد، معايير..)، ومن خلال حاجاتهم للتعلم منهم، ومن طرقهم ومناهجهم في إتقان اللعبة وامتلاك أخلاقها الداخلية، بدل حسدهم، أو الامتعاض منهم، أو الخوف منهم ومن السلطات التي يمتلكونها؛ إن

---

(1) Ibid, p. 131

(2) Ibid, p. 161

جمهور اللعبة يرحب بهم ويقدرهم. القوي في هذه الحالة يسعى لاشراك الآخرين في معارفه ومهاراته لصالح اللعبة، عوض السعي لتحقيق غايات السيطرة والاستغلال. جميع اللاعبين يعرفون قواعد اللعبة مما يجعل من الممكن الدخول في **سيرورة تعلم الفضائل** التي تقوم عليها، وهم لذلك يتبعون تلك القواعد لانهم يدركون أهميتها كقواعد ضرورية ومرغوب فيه. فهم لهم ولاء للعبة، ويستمتعون بها، وهم يعتنون بشكل أصيل بأولائك الذين يشتركون معهم فيها. ثمة منافسة موجودة، بلا شك، ولكنها منافسة في خدمة اتباع المصلحة المشتركة. المجموعة السياسية بالنسبة لماكنتاير ينبغي أن تكون على منوال هذا النمط من المجموعة في لعبة الشطرنج[1].

2 - الاقتصاديات الجديدة:

ضمن الاطروحة البديلة التي يقترحها ماكنتاير، يتعين استبدال أو إدخال تعديلات جوهرية على النظام الرأسمالي، أو على الأقل، لابد من ابتكار طرق جديدة لتحصين المجموعات الصغيرة من تأثيراته. تراث الفضائل يتباين مع الملامح المركزية للنظام الاقتصادي الحديث، وخاصة مع نزوعاته الاستهلاكية والفردانية ورفعها من قيمة السوق كمكان اجتماعي مركزي[2]. الأفكار التي تقوم على مسلمة ان المقصد من الحياة هو أن يصير الإنسان ثريا، وأن الوضع الجيد للمجتمع يمكن قياسه فقط بمعايير الإنتاج الإقتصادي، هذه الأفكار مرفوضة في النظام الاقتصادي المأمول، بالنظر إلى أنها أفكار تتمركز حول منافع الفعالية عوض منافع التميز. بالإضافة إلى ذلك، فإن الرأسمالية تساهم في تهميش الجماعات بجميع أنماطها، بما في ذلك العائلة؛ ولذلك، يتعين أن يكون لدينا نمط حياة يضع المصلحة المشتركة هي الأولى. إن **علاقات السوق** يمكن أن تستمر فقط، إلا عبر تجسدها في أنماط معينة من العلاقات التي لا تقوم على السوق، أي علاقات لا تقوم على حسابات العرض والطلب، إذا أرادت ان تساهم في الازدهار،

---

(1) Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre"**, op. cit., p. 7

(2) MacIntyre, Alasdair: "After Virtue", op. cit., p. 254

عوض تهميش وإفساد **الروابط الجماعاتية** كما تفعل اليوم[1].

ثمة العديد من الإحتمالات بخصوص كيفة بناء أنظمة اقتصادية جديدة. "الأشكال المؤسساتية التي عبرها يتحقق مثل هذا النمط من الحياة، رغم أنها متعددة اقتصاديا، سيكون لها هدف مشترك، إنهم لا يطورون نموا اقتصاديا ويتطلبون درجة معينة من الانعزال عن/والحماية من القوى التي تتولد خارج الأسواق"[2]. إن المجتمع الذي يفضله ماكنتاير لن يعرف إلا مستوى ضئيلا من اللاتكافؤ الإقتصادي في الدخل وفي الثروة، وذلك لأجل تحصين الناس من الاقصاء من الجمعنات بسبب فقرهم، ومنع الأغنياء من وضع أنفسهم في مكانة فوق الآخرين بحسب غناهم الفاحش، وهي الظواهر التي تبقى جلية في العالم الذي نعيشه اليوم (العالم الذي اعترف به ارسطو في زمانه، والذي يشكل أحد اوجه النقد الماكنتايري لأرسطو).

إذا كان ماكنتاير صائبا بأن النضج الحقيقي للإنسان هو تعلمه كيف يتعالى على رغباته الآنية وايضا تعلمه بأن ينظر إلى المنافع الدائمة (على المدى البعيد)، فإن الإشهار والتسويق التحاريين، التي تعلم الناس كيف يبقون منصاعين لرغباتهم الآنية، ستصير أقل فعالية. وببساطة فإن ما ينادي به ماكنتاير هو وضع الأسواق في وضع يخدم تطور الفضائل على مستوى الأفراد والجماعات، لا أن يكون الإنسان هو الذي يخضع لمنطق السوق وتوجهاته[3]. يذكرني هذا الموقف الماكنتايري برفض طه عبد الرحمن لما يسميه منطق **"الإنسان – الآلة"**، وطرحه كبديل عنه ما يسميه منطق **"الإنسان – الآية"**.

---

(1) MacIntyre, Alasdair: "Dependent Rational Animals", op. cit., p. 117

(2) Ibid, p. 145 and see also: Knight, Kelvin: "The Macintyre Reader", op. cit., p. 249

(3) Clayton, Ted, op. cit., p. 16

خاتمة البحث:

إن أهم ملمح يميز الفلسفة الأخلاقية والسياسية في المشروع الماكنتايري نقده الحاد للحداثة ولفلسفة الأنوار، وتأكيده على غياب **مدونة أخلاقية متماسكة**، وعلى فقدان الإنسان في الأزمنة الحديثة للمعنى والمقصد، وأيضا فقدانه **لجمعنات أصيلة**، تقوم على أخلاق الفضيلة والتميز. وهو لا ينظر إلى أزمة الحداثة من منظور واقعاني ضمن شروط النظام الاجتماعي والمؤسساتي، بل ينظر إليها من منظور سوسيو - تاريخي ليقر في نهاية المطاف بأنها "أزمة إبستمولوجية"، ومعنى ذلك، أن الفلسفة الحداثية تساهم بنصيب هام في تشكيل وتجذير الأزمة، وذلك عندما تميل إلى الفصل بين **"عالم الأفكار"** (الفلسفة) و**"عالم المؤسسات والأفعال"** (المجتمع والسياسة). ولذلك، فإن المشروع الابستمولوجي الماكنتايري لا يتوقف عند شكلانية مطلبية أو خطابة دعوية تنادي باستعادة أخلاق الفضيلة، بل إنها تحاول ردم هذه الهوة الإبستمولوجية، بتأكيد الاتصال الماهوي بين الفلسفة والمجتمع، ذلك أن الفلسفات في جزء كبير منها تنحدر من السوسيولوجيات، وهذه الأخيرة بدورها تتحدد ضمن مجتمعات لها فرادتها، ومن هنا نفهم المقولة الماكنتايرية بأن *"الأخلاقيات التي لا تكون أخلاقيات لمجتمع بعينه، لا يمكن العثور عليها في أي مكان"* . وبعبارة أخرى، فالأخلاق خارج المجتمع وخارج السياق غير موجودة، أو على الأقل غير ممكنة. إن هذا التصور الذي يمزج بين الفلسفة والإجتماع الإنساني له متطلبات ونتائج على مستوى الممارسة المنهجية، ذلك أن عمل الفلاسفة في نظر ماكنتاير ليس هو فحص ما يفعله الناس في المجتمعات التي ينتمون إليها (What they do?)، ولكن انشغالهم المركزي ينبغي أن ينصب حول الأسباب التي تدفعهم لتلك الأفعال (Why they do?).

إن تخلي الفلسفة عن هذه المهام هو الذي ساهم في الأزمة الحالية، حيث الفلسفات الأخلاقية والسياسية مجزأة، وغير مترابطة، ومتنازعة، وتفتقد للمعايير Standards التي يمكن الإستناد إليها من أجل تقييم الحقائق التي تصدر عنها، أو الفصل في المنازعات القائمة فيما بينها. وإحدى نتائج هذه الوضعية أن نواجه "جدلا لانهائيا" ضمن الأطروحات الفلسفية المختلفة. وفي هذه الحالة يتم استعمال

لغة الأخلاق لخلق الاعتقاد بالانسجام، وتصبح الاختيارات الأخلاقية للأفراد ومواقفهم "تحكيمية"، بدل أن تكون مرتبطة بمدونة أخلاقية محكمة ومتماسكة وتصور للحياة الجيدة يمكن الدفاع عنه. والمدونة الأخلاقية هنا ليست إيتيكيت للتصرف، بل هي تستند إلى ما يتفق عليه المجتمع باعتباره غاية مشتركة للمجتمع، وأيضا ما يختاره باعتباره الطريقة الأنسب لبلوغها، مما يعطي لكل فرد في المجتمع دوره المناسب ومهماته الأساسية. يفكر ماكنتاير في "مجتمع البطولة" الهوميروسي، وفي "المدينة الآثينية"، ويفهمها باعتبارها نوعا من الممارسة، التي تتحدد ضمنها الفضائل والإلتزامات والأدوار، ما دامت السعادة الإنسانية والمصلحة المشتركة هي الغاية النهائية لهذه الممارسة.

إن الفلسفة الحديثة في تصور ماكنتاير تفكر بمنطق البعد الوحيد، وهو البعد العقلاني، وهي بذلك تغيب بعدين أساسيين في صلتهما بالعقلانية الإنسانية، أي البعد الحيواني والبعد التبعي. فالإنسان بطبيعته **حيوان** Animal، **وعقلاني** Rational، **وتابع** Independent، ودون أخذ هذه الطبيعة بجدية ستظل الثنائيات التضادية بين المصالح الخاصة والمصالح المشتركة، وبين الأنوية والغيرية، تهيمن على البنى الاجتماعية والسياسية في واقعنا الحالي. يظهر واضحا وفق هذه الرؤية أن ماكنتاير يضع مسافة نقدية مع الموقف الأرسطي بخصوص "التيليولوجيا البيولوجية" Biological teleology، التي تقوم في الفهم الأرسطي على حصر الغايات النهائية في الإنسان، وهو ما يرفضه ماكنتاير معتبرا أن حيوانات أخرى كالدلافين والغوريلات لها أيضا غايات نهائية، وأنه يمكن للإنسان أن يتعلم منها كيفيات تعلقها بمصالحها الفردية والجماعية. وفي نفس الإتجاه، سنجد تلك المسافة النقدية تتعمق، من خلال تبني الطرح التوماوي (توماس الأكويني)، الذي يأخذ بعين الاعتبار مشاركة الجميع في الغايات النهائية والفضائل، على عكس أرسطو الذي يقصر تلك المشاركة على نخبة صغيرة.

إن مشروع استبدال الرأسمالية الليبرالية Liberal capitalism بأخلاق الفضيلة الأرسطية – التوماوية، قد يبدو تطلعا يوتوبيا، بالمعنى الذي تكون فيه هذه الأخيرة ابتعادا عن الواقع، ولكنه قد يكون بالمقابل، مساهمة في تقديم **براديكم تحرري**

إنعتاقي يمكن الإنسان الحديث من أدوات وطرق منهجية صلبة لتجاوز ازمات الحداثة المركبة. ويظهر أن ماكنتاير مدرك بعمق للسؤال المتعلق بـ "الصلاحية التاريخية" لأطروحاته، وهو الذي ينادي بالوصل بين الفلسفة والمجتمع، ويتجلى ذلك بوضوح عندما يقترح فكرة **"الجمعنات الصغيرة"** Small communities، كأمكنة للبدأ في بناء الممارسات والفضائل والمعايير التي ينادي بها، وتجذيرها في الواقع، وحمايتها من نزوعات الدولة الحديثة والراسمالية الحديثة. وهو ما يذكرنا برؤيته القديمة التي تعود إلى كتابه "الماركسية والمسيحية" الذي أصدره في عام 1968، من خلال تأكيده على أهمية "سياسة الدفاع الذاتي للمجتمعات المحلية التي تتطلع إلى تحقيق نوع من الإكتفاء الذاتي والاستقلالية لتكوين أمة تقوم على الممارسة المشاركة Participatory practice based-community"، وهو ما يؤكد أن ماكنتاير ما يزال متأثرا بالمنهج الماركسي وإن كان بصيغة جديدة وضمن آفاق واختيارات مختلفة، حيث تلتقي الماركسية والكاثوليكية لأسباب عديدة في نقد الرأسمالية.

تذكرنا طروحات ماكنتاير ببعض أدبيات نقد الحضارة الغربية والحداثة والأخلاق في المجال التداولي العربي الإسلامي والتي يمكن أن نستحضر منها أعمال **عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن**، حيث تلتقي هذه الأعمال مع الاطروحة الماكنتايرية في اعتبار ان أزمة الحداثة أزمة أبستمولوجية وأخلاقية، غير أنها تختلف عنها بشكل جوهري على مستوى العلاجات التي تقدمها لهذا الأزمة، فمشروع المسيري حاول تقديم رؤية بديلة تقوم على ما يسميه **"الحداثة الإنسانية"**، وهي التي تستند عنده إلى **مرجعية نهائية** Final reference تستلهم مقومات ومبادئ الحضارة العربية الإسلامية، أما طه عبد الرحمن فيسعى إلى تقديم اطروحته حول **"الحداثة الأخلاقية"** إستنادا إلى مقولة **"الحق في الإختلاف"**، والتي في ضوئها يقترح تنظيرا فلسفيا لنظرية أخلاقية إسلامية كبديل لأزمات الحداثة وعللها المركبة. لسنا هنا في معرض المقارنة بين هذه الأطروحات، ذلك أن مهمة من هذا القبيل تحتاج إلى دراسة مستقلة، غير أننا في خاتمة هذه الدراسة نريد أن نؤكد على أن "التنظير الأخلاقي" في المجال التداولي العربي يمكن أن يستفيد من

الطرح الماكنتايري خاصة فيما يتصل باستحضار التاريخ والسوسيولوجيا في صلتهما بالنظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية، وهو ما تعكسه المبادئ النظرية الأربع التي حاولنا تقديمها في هذه الدراسة، أي المبدأ التاريخي الذي يصل الأخلاق بسياق ممارستها، والمبدأ الغائي الذي يصل الفضائل بالغايات النهائية، والمبدأ الأخلاقي الذي يجعل المصلحة المشتركة فوق كل مصلحة أخرى، والمبدأ السوسيولوجي الذي يعطي الأولية للمجتمع قبل الفرد.

إننا نعتقد أن تغييب هذه المبادئ في "التنظير الأخلاقي"، والإكتفاء بعلاجات "تنقض" الحداثة، على أساس تقديم "معايير" بديلة تنطلق من تراث بعينه، يستحيل بالضرورة إلى "إعادة إنتاج" نفس الأزمة ضمن المعايير الخاصة للتراث البديل، والوقوع في **المحافظة الدفاعية**. وفي هذا الصدد، يتعين التنبيه إلى أن فكرة التراث في المنظور الماكنتايري لا تتطابق مع الدين كما يلاحظ **أرماندو سالفاتوري**[1]، بل ترتبط ماهويا بالممارسة Praxis والإتصال Communication، وهو ما يجعل ماكنتاير يضع مسافة مع الخطاب الإيديولوجي للمنظرين السياسيين المحافظين الذين يضعون التراث في مقابل العقل، ويضعون استقرار التراث وثباته في مقابل الصراع. وعلة العكس من ذلك، فإن التراث يتصل في المنظور الماكنتايري على نحو إيجابي بالعقل وبالصراع، ومن ثم فهو يعارض بشكل واضح المفهوم المحافظ للتراث، فليس التراث بالنسبة لماكنتاير مجرد "إطار دفاعي"، يوجه الفاعل الإجتماعي، كما هو الحال في المنحى الذي ينظر إلى التراث باعتباره مصدرا، بل على العكس من ذلك، فإن ماكنتاير ينظر إلى التراث باعتباره عنصرا ضروريا لتأسيس وفهم التواصل الذاتي، والعلاقات البيذاتية، ومن ثم تأسيس كل من الممارسة والإتصال.

---

(1) سالفاتوري، أرماندو: "المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام"، المركز القومي للترجمة، (ترجمة أحمد زايد)، القاهرة، الطبعة الأولى 2012، ص 78-79. يحيل سالفاتوري على كتاب ماكنتيار "بعد الفضيلة"، أنظر:
MacIntyre, Alsadir: "After Virtue", op. cit., p. 218-220

مراجع البحث:

- **بالعربية:**

- عبد الرحمن، طه: "**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**"، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، 2000
- سالفاتوري، أرماندو: "**المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**"، المركز القومي للترجمة، (ترجمة أحمد زايد)، القاهرة، الطبعة الأولى 2012
- حاج إسماعيل، حيدر: "**الفردية والنزعة الفردية مقابل محبة الآخر (فيليا)**"، مجلة تحولات مشرقية، العدد 3، 2014.
- الشيخ، محمد: "العلاقة بين قيمتي الخير والعدل لدى جون راولز ونقاده"، مجلة التفاهم، العدد 43، شتاء 2014.

- **بالإنجليزية:**

- Blackledge, Paul; Davidson, Neil: **"Alsadair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writing 1953-1974"**, Haymarket Books, 2009
- Knight, Kelvin: **"MacIntyre Reader"**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Knight, Kelvin: **"Aristotalianism versus Communitarianism"**. Analyse & Kritik, 27/2005, PP. 259-273
- Lutz, Christopher Stephen: **"Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-)"**, Internet Encyclopedia of Philosophy, 2014.
- MacIntyre, Alasdair: **"A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century"**, (New York: Toucsstone Book, 1996), First Published in1966.
- ……………………………: **"After Virtue"**, Second Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (1981).

- ....: **"Whose Justice? Which Rationality?".**Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- ....: **"Three Rivals Versions of Moral Enquiry".** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990
- ....: **"Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues",** Chicago: Open Court, 1999
- ....: **"The Tasks of Philosophy: Selected Essays",** Vol. 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Murphy, Mark C., (ed): **"Alasdair MacIntyre"**, Cambridge University Press, 2003
- Clayton, Ted: **"Political Philosophy of Alasdair MacIntyre",** Internet Encyclopedia of Philosophy, 2005.
- Smith, Adam: **"Discourse and the Common Good: Universalism and Proceduralism in Habermas and MacIntyre"**, M.A. Thesis in Philosophy, Institute for Christian Studies, Canada, 2006

ريتشارد رورتي:
نَحوَ فَلسفَةٍ بِلا مَرايا

د. عَلي عبّود المُحَمّداوي
مُدَرِسُ الفَلسَفَةِ في كُليَةِ الآداب
جامِعَةُ بَغداد

ريتشارد رورتي (Richard McKay Rorty): فَيلسوفٌ أمريكيٌّ؛ ولِدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأنهُ نسبي براغماتي وما بَعد حَداثي، نِسبةً لمواقفهِ الضِّديَّةِ مِنَ النَّزعاتِ التَّأسيسةِ، وَأسهمَتْ في ذلِكَ آراؤه بالضِدِّ مِنَ التَّمثيليَّة والمطابقاتيَّة- المرآويَّة، وَبالضِدِّ مِن كُلِّ الفَلسَفاتِ النَّسَقيَّةِ. لِذلكَ وُصِفَ مَشروعه بكونهِ مَشروعًا لفَلسَفة ما بَعد الفَلسَفة: أي ما بَعد الفَلسَفاتِ الَّتي تُحاول تَأسيس صَرحٍ نَظري يَعملُ عَلى إيجادِ الحُلولِ المطلَقةِ وَالكَونيَّةِ في تَفسيرِهِ لما كانَ وَما يَنبَغي أن يَكون، وتُوفّي في 2007.

لرورتي مَجموعةٌ مِنَ الكُتُبِ والدِراساتِ مِن أهمِّها:

1- المنعَطف اللغوي (إشراف وتحرير).
2- الفلسفةُ ومِرآةُ الطبيعةِ.
3- عَواقِبُ البراغماتيَّة.
4- الفلسفةُ والأمل الاجتِماعي.
5- العَرَضيّة، السُّخرية والتضامُن.
6- الموضوعيّة، النزعة النسبيّة والحقيقة: بحوث فلسفيّة-1.
7- دراسات عَن هايدغر وآخرين: بحوث فَلسَفيّة-2.

8- الحقيقة وَالتقدم: بحوث فَلسَفيّة-3.

9- الفَلسَفةُ كسياسة ثَقافيّة: بحوث فلسفيّة-4.

يُعَدُّ **رورتي** العَلَمَ الأبرَزَ لِلفَلْسَفَةِ البراغماتيَّةِ الجَدِيــدَةِ (New pragmatism)، وَواحِدًا مِنْ أقطاب تَيّارِ ما بَعْدِ الحَداثَيَّةِ (Postmodernism)، وَمِنْ رُوادِ اللّيبراليَّةِ الأمريكيَّةِ وَكِبارِ المنافِحينَ عنها. تَأثرَ بما جَلبَتْهُ الفَلسَفْاتُ عَلَى المدى القــاريِّ-الأُوربيِّ، فَقَفزَ عَلَى مُستَوَياتِ التَّوصِيْفِ وَالتَّغْليبِ لِلفَلْسَفَاتِ التَّقليدِيَّةِ والأشْخَاصِ المنضَوينَ تَحْتَ اسمِهَا، لِيَنفَلِتَ مِن تِلكَ التّصنيفَاتِ ما بَــينَ النَّزعَــاتِ الفَلسَــفيَّةِ التَحْليْليَّةِ الإنجلوسَكسونيَّةِ وَالنَّزعاتِ الفَلسَفيَّةِ الأُوربيَّةِ النَّسَقيَّةِ أو النّقديَّةِ، فَكانَ لَهُ حُضور امتازَ باستِجلاب الأَدواتِ القاريَّةِ واستِنهاضِ المكنُونِ العَمَليِّ الأمريكــيِّ، وبتَوليفَةٍ اعتَدناهَا مِن جُلِّ الفَلاسِفَةِ المعاصِرين. نَجدُهُ يُقَدِمُ نَفْسَهُ عَلَى أنَّهُ جســرٌ تَواصُليٌّ بَينَ الضِّفَّتَينِ القَارِيَّةِ وَالأمرِيكِيَّةِ. لكِنْ هذهِ المرَّة مِن قَلْبِ أمريكا، وتلــكَ مِيزَته.

وَمن تَوفِيقيَّتِهِ الفَلسَفيَّةِ هذهِ يَتشَكَّلُ **رورتي** بصــورَةِ فَيلَســوفٍ أرخَبيلــيٍّ: يَعملُ عَلَى جُزرٍ مَعرفيةٍ مُتعددةٍ مُستَفيدًا مما يُلائم نَقْدَه، وَانعِطافُهُ بمَســارِ العَقْــلِ الغَربيِّ، وَتَأسيسهِ لِما بَعد الــ"فَلسَفَة" في سَبيلِ فِعلٍ تَفلسُفيٍّ مُغايرٍ: فَلسَفَةٌ لا كَما كانَتْ، بَلْ بما يُمكنُ أن نَكُونَ عَليهِ، مُتجاوزينَ مُسَــلَّمات التَّعْــالي والمفارقــةِ والميتافِيزيقا. وهنا يفرق رورتي بين الفلسفة (Philosophy) وبين (philosophy) ويعمد إلى كتابة حرف الــ"P" بالحجم الكبير في إشارته للفلســفات النســقية والتأسيسية، والتي ينقضها في سبيل فلسفة خارج إطار القمع التخصصي الحــرفي المذهبــي التأسيسي؛ وذلك ما سيجعله يعمد إلى توسيع نطاق صفة الفيلســوف لتطال حتى مجموعة كبيرة من الكتاب الشعراء والفنانين. وستتضح معــالم هــذه النــزعة تبعًا في البحث.

عَمِلَ **رورتي** عَلَى إنجازِ مَسَارٍ نَقديٍّ تَهَكُّميٍّ: يُقيمُ لِلعَرَضي مَقامًا بالضِدِّ مِنَ الدائِمِ وَالمستَمرِّ،وَللخُصوصيِّ مَقالاً بالضِدِّ مِنَ الكَونيِّ، وَللحِوارِ وَالحِجــاجِ دَورًا بَديلا عَن المقايَسَةِ وَالمطابَقَةِ وَالمرآويَّةِ؛ إنّهــا مَســاراتٌ: تَهذيبِّيــةٌ (تَكوينيَّــةٌ)

Bildung[*]، وَعَمَليَّةٌ، وَهرمينوطيقيَّةٌ، تَعمَلُ عَلى التّعددِ واللاتّمركُز. وَمِن ذلكَ، نَكشِفُ مَديات: الاستِعارةِ، وَالتَّوليفِ، وَالإبداعِ، بَين براغماتيَّة دِيوي، وَالـدّمج بَينَ مُعطَيات التَّأويلِ الهايدغري وَالغاداميري، وَالحِوار المقبـول لأنجَـعِ الغايـاتِ حُصولا. وَدَعَّم رورتي أفكارَهُ الآنفة بتَقسيمِ توماس كُوْن للسائِدِ والثّـوري مِـنَ العِلمِ، كَما أفادَ مِنَ الفَلسَفةِ التَّحْليْليَّةِ وَنَقدها. وَوسم شكل التَّفلسُفِ الـروورتيّ، الآنفِ، مِن كَمَالاتِ الذاتيَّةِ، وَتَشريعاتِ الـ"بَينذاتيَّةِ"، بأنَّـهُ مَقـول في إطـارِ تَشذيباتٍ وَتَهذيباتٍ للسُلوكِ وَالفَهْم معولا على بُعد التَّخيلِ: وَذلكَ هُوَ الإبداع.

(*) Bildung مُفرَدَةٌ ألمانيَّةُ الأصلِ، أفادَ مِنها رورتي عَنْ طَريقِ غادَمير، وَهُنالِكَ مَن تَرجَمها بالتَّنشِئَةِ، وَبذلِكَ فَفلسَفَةُ رورتي يُمكنُ وَصفها بالمَنشئة. قال بذلكَ كُل مِن الباحِـث مُحَمد حَديدي، وَزُهير يَعكوبـي، وَآخَرين مِنَ الباحِثين، إلا إنَّنا نَرى أنَّ التَرجَمة الَّتي قَدمَها حَيدَر حاج إسماعيل في تَرجَمَتِهِ لِنَصِّ رورتي "الفَلسَفة وَمِرآة الطَّبيعة" بالتَهذيبيةِ أكثَر قُربًا، وَتسويغُ ذلكَ أنَّ التَهذيب لُغَة يُشكِل إحدى مَوارد دَلالات لَفظِ الثَّقافـة، فَالثَّقافة هِي تَشذيب وَتَهذيب، وَالمنعَطَف الثَقافي الَّذِي يُؤكد عَليه رورتي يَقربُ هـذا المعنى، بل هي (المفردة) تُشيرُ إلى المعنى الثَقافي والتعليمي في تَرجَمَتِهِ إلى الإنجليزيةِ فَيُقابل Education الَّتي تَحمِلُ دَلالة التَعليم. وَعلاوة عَلى ما سَبَق فَإنَّ لَفظَة "مُنَشِئة" قَد تُعيد الأذهان إلى مُربَع التَّأسيس، فَيُفهَم مِن رورتي أنَّهُ يَقوم بمهمةِ تَأسيسٍ أُخرى وَهُوَ عكس ذلك، فالأقرب دلالة في اللسان العربـي هُوَ التهذيب أَو ذلكَ ما نراه وَسَنَعمَلُ عَليهِ في دِراستنا هذهِ.

المحور الأول:

رورتي: مِنَ الفَلسَفَةِ التَّحْلِيْلِيَّةِ إلى نقدِها

بَدَأَ رورتي تَحْلِيْلِيًّا؛ واستَطاعَ أن يُقدِمَ دِراسَاتٍ وبحوثًا وإشرافًا وتَحريرًا لمجموعَةٍ مِنَ الأَعمالِ فِي المَجالِ نَفسِهِ. إلا أَنَّهُ ما لَبِثَ أَنِ انعَطَفَ عَنْ ذلِكَ المسَارِ نَحوَ الفَلسَفَةِ القارِيَّةِ (الأُوربيَّة). وَحِينَما كَانَ مُعتَقِدًا بِالمنحَزِ التَّحْلِيْلِيِّ اللُّغَويِّ كانَ قَد كَتَبَ مَـرَّةً: «أفهَمُ مِن خِلالِ الفَلسَفَةِ اللُّغَويَّةِ المفهُومَ الَّذِي بِحَسبِهِ المشاكِلُ الفَلسَفيَّةُ هي مَشـاكِل يُمكنُ حَلُّها (أَو تَذلِيلها) إمَّا بِإعادَةِ تَشكِيلِ اللُّغَةِ أَو بِدِراسَةٍ أفضَل لِلُّغَةِ الَّتِي نَستَخدِمُها اليَوم»[1]، بَل رأَى (وقتها) أَنَّهُ حَتى جيمس وديوي، وَهُما براغماتيَّـان، يَنتظـرانِ فِي آخرِ طابورِ المسَارِ الَّذِي صَنَعَتْهُ الفَلسَفَةُ التَّحْلِيْلِيَّةُ. إلا أَنَّهُ لَم يبقَ عَلى رَأيِهِ هذا، فَقَـدْ تَحوَّلَ صَوبَ البراغماتِيَّةِ نابِذًا تَصورهُ السابِق، بِرِيادَةِ التَّحليلِ، نَحو ضَربٍ مِنَ الهَدَفِ البراغماتِيِّ، بِصُحبَةِ فِكرَةِ الأَمَلِ وَالتَّهْذِيْب، ونُكرانِ فِكرَةِ التَّأسِيساتِ والاختِزاليـاتِ الَّتِي عَمِلَتْ عَليها التَّحْلِيْلِيَّة، وَذلكَ ما وَجَدَهُ مُصاحِبًا لِذَرائِعيَّةِ ديوي في فِكرَةِ الخِـبرةِ وَمُواجَهَةِ الحَياةِ وَمُشكِلاتِها[2]. وَيَقومُ تَحولُهُ هذا، عَنْ مَسَارِ التَّحْلِيْلِيَّةِ، عَلـى قِـراءَةٍ نَقْدِيَّةٍ وَوَصفِيَّةٍ لوَضْعِها الفَلسَفيِّ اليَومَ، وَالَّتِي يُمكنُ إجْمَالُها بالآتي:

1- إنَّ ما يُمَيِّزِ التَّحْلِيْلِيَّةَ أَنَّها تَنتَقِلُ مِنَ التَّأملِ إلى العِلـمِ وَالتَّركيـزِ عَلـى التَحليلِ المَنطِقيِّ لِلجُملِ وَالعِبارات.

2- إنَّ مَفهومَ التَّحليلِ المنطقيِّ يَرتد عَلَى ذاتِهِ وَذَلكَ يُـؤدي إلى انهيـارِهِ وانتِحارِهِ.

3- لَمْ تَستَطِعْ الفَلسَفَةُ التَّحْلِيْلِيَّةُ الإفَادة مِنَ الحَفْريّـاتِ والجينالوجيـا في الدلالَةِ. كَما أُنتِجَ مَعَ الفَلسَفْاتِ الفَرنسيَّة والأَلمانيَّة، وَذلِكَ قادَ رجالَها

---

(1) Rorty, Richard, (Edited and with an Introd) **the Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method,** Chicago: University of Chicago Press.1967, p. 3.

نقلاً عَنْ: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الأمريكية**، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 436.

(2) يُنظَر: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الأمريكية، ص 436.**

إلى الإنكفاء على قراءةِ النصوصِ كَما يَجري في الدِراساتِ القانونيَّةِ.

4- إنَّ مَسَارَ التَّحْليْليَّةِ هذا دَفَعَها بِاتجاهِ القَطيعَةِ مَعَ الفَلسَفةِ الأُوْرُبيَّةِ- القاريَّةِ، وَذلكَ أدَّى إلى نَفي وَإقصاءِ تَدريسِ هيغل وَنيتشه وَهايدغر.

5- ولِما سَبَقَ، فإنَّ الفَلسَفَةَ أكادِيميًا وَجدَتْ نَفسَها مُقيَّدَةً ببيئَتِها الأَصليَّةِ في الإنْسانيَّاتِ وَجَدَلية مُشكلةِ اقتِحامِها للعُلومِ الطبيعيَّةِ أَو خَرقِها للعُلومِ الاجْتمَاعيَّة الَّتي هيَ اليوم مَوضُوعًا لاختبارها[1].

قُرئتْ الميزات الآنفة مِن قِبَل رورتي بصُورةٍ جَعلتهُ يَتوجَّسُ مِن التَّحْليْليَّةِ، وَقُدرَتِها عَلى أن تُعَدَّ مَسَارًا لِلحَقيْقَةِ. ذلكَ المَسَار الَّذي سَينقضُهُ، جُملةً، فِيما بَعْد.

رَأى رورتي أنَّ المشكِلَ الأسَاسَ في الفَلسَفةِ التَّحْليْليَّةِ هُوَ أنَّها تُريدُ أن تُحافظَ عَلَى أيِّ أملٍ في سَبيلِ تَحقيقِ عِلميتها، وَدِقتِهَا، وَما يلزمُ لِكُلِّ ذلكَ. فَوجَدناها تَعملُ عَلى تَثبيتِ المَفاهيمِ والمَعاني المرجعيَّةِ، بالرُّغمِ مِنَ التَّغييراتِ الاستِعمَاليَّةِ المرتبطةِ بتَعَدُدِ المستَعْمِلينَ وَتَغايرِ الأزمِنَةِ. وَعَمِلَتْ كَذلِكَ عَلَى تَقعيدِ بَديهياتٍ تَبقَى سَاذَجَةً بالرَّغمِ مِن كُلِّ التَّحَوّلاتِ الثَّقافيَّةِ. لِذلِكَ عَمِلُوا في سَبيلِ نَقْضِ البُعدِ التَاريخيِّ مِنْ جهةٍ؛ وَنَقَضوا إمكانيَّةِ أن تحمِّلَ كُلُّ القَضَايا مَعنى مِنْ جهَةٍ أُخرى؛ لأَنَهُم وَجَدُوا أنفُسَهُم مُهَدَدين بخَطرِ نَفيهِم وَوَصفهِم بالطِرازِ القَديْمِ، أي المحَددِ في فَترةٍ مُعينةٍ وَيَتصِفُ بكَونهِ مَحدُود الرؤيةِ. وَلأَجلِ كُلِّ ذلكَ فَإنَّ التَّحْليليَّةَ نَظرتْ للمُقدسِ وَالتَّاريخيةِ وَالذَّرائعيةِ بعينِ الارتيابِ وَالشَّكِّ؛ لأنَّها مِنَ الممكِنِ أنْ تَفتَحَ البابَ أمامَ جَعلِ بَديهياتِها تَحْتَ رَحمةِ التاريخِ؛ وَالتَّاريخُ هُوَ ضِدّ الاحتِرافيَّةِ السُّكونيَّةِ الَّتي تَسْعَى لَها التَّحْليليَّةُ الأنجلوسَكسونيَّةُ في السُّباتِ الأَكاديميِّ واجترارِ المَوضُوعاتِ ذاتِها[2].

---

(1) محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، الجزائر ولبنان والإمارات، 2008، ص 90.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «الفلسفة التحليليّة والفلسفة التحويليّة»، ترجمة عبد الله راضي حسين، **مجلة الثقافة الأجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 88.

بناءً عَلى ما سَبَق، فروريّ ضِدّ كُل طُروحات جَعْل الفَلسَفَةِ عِلمًا نظاميًّا دَقيقًا صارمًا، وَذلكَ هُوَ ما يخرجها عَنْ بُعدِها الإِنْسَانيِّ وَالتَاريخيِّ؛ وَلِدَعِم ما سَبَقَ يَقولُ: «أَنا شَخصيًّا مُقتَنِعٌ بالقُدسيِّ، بالتَّاريخيِّ، بالذَّرائِعيِّ، والقَرائِنِيِّ. وَلا أَعتَقِدُ بِأَنَّ هُنالِكَ أَيَّةَ شَذَراتٍ قَليلَةٍ قابلةٍ لِلتَّحليلِ تُسَمى "المفاهيم" وَ"المعاني" مِنَ النَّوعِ الّذي يَتَطَلَّبُهُ وَصف وَظيفة الفَلاسِفَةِ التَّحْليليين. إنَّ اندِفاعي الأَول، وبِناءً عَلى إبلاغي بلُغزِ فَلسَفي، كانَ مُحاولةً لِتَفكيكِهِ بَدَلا مِن حَلِّه: استَطَعتُ بِشكلٍ نَموذجيٍّ الشُّروطَ الّتي طُرِحَتْ فيها المسألة، وَأُحاولُ اقتِراح مَجموعَة شُروطٍ جَديدَةٍ، شُروط يَكون فيها اللُّغزُ المفترضُ غَيرَ مُستَقِرٍّ. رُبما يُفسرُ هذا النَّوعَ مِنَ السُّلوكِ الحَقيقة بأَنّي غالِبًا ما يَتِمُّ تَشخيصي كَأحد فَلاسِفَة "نهايَة الفَلسَفَة"، لكِنَني لَمْ أَكُنْ كَذلكَ»[1].

لكنْ هَل نَقَضَ رورتي التَّحْليليَّةَ بصورةٍ قَطعيَّةٍ؟ السُّؤال الّذِي لا يُمكِنُ الجَزمُ بالإيجاب عَليهِ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَهدِفْ لِتِلكَ الغايَةِ، بَل هَدَفَ إلى إبقاءِ ما يُمكِنُ إبقاؤه وفقَ إمكانيته في الصُّمُودِ التَّسويغيِّ الاتفاقيِّ عِبرَ المحادَثَةِ، وَمَزجِهِ بالقادِمِ القاريِّ-الأُوربيِّ، فَيَقولُ: «سَأُحَاولُ أَن أُبرهِنَ بِأَنَّ هؤلاء التَّحْليليين يَستَطيعونَ مُساعَدَتنا بِإرجاعِ الفَلسَفَةِ إلى الطَريقِ الرومانطيقيِّ.. وَمِن جِهةٍ أُخرى، نَستَطيعُ الانْصِرافَ عَنْ الفِكرةِ القَديمةِ بَأن هُنالِكَ شَيئًا خارِج الكائناتِ البَشَريَّةِ لَديهِ سُلطانٌ عَلى المعتَقَداتِ وَالأَفعالِ الإِنسانيَّةِ»[2]. وَلِذلكَ جاءَتْ آراءُ رورتي لِتَحكي فاعِلية استِبدالِ وَتَقويضٍ لِما وَرِثَهُ العَقلُ الغَربـي مِن مُسَلَماتٍ إغريقيَّةٍ. وَهذه الآراء يُرادُ لَها أَنْ تصبحَ تَحويليَّةً عَمّا سَبَقَها، سَواءٌ أَحبّها الآخرونَ أَم لا. لِذلكَ فَهُوَ لا يَهْدِفُ إلى تَجنُّبِ الفَلسَفَة التَّحْليْليَّة بِقَدَرِ البَحثِ عَنْ الحاجَةِ إلى دِراسَةِ عَيِّنَةٍ مُنتَخَبَةٍ مِنَ الفَلاسِفَةِ التَّحْليلينَ، بوَصفِهِم جُزءًا مِن تاريخِ العَقْلانيَّةِ الّتي يَجبُ الاطلاعُ عَلَيْهَا، لِكَشْفِ الْتِباسِ الحَقيقَةِ في مَعاييرِهِم اللُّغَويَّةِ وَالتَّحقُّقِيَّةِ. وَبالرَّغمِ مِن شَكٍّ رورتي في قُدرةِ التَحْليليةِ عَلى تَقديمِ حَلٍّ للألغازِ الّتي هَدفَتْ لَحلِها أَو اعتَقَدَتْ أنَّها حَلَّتْها، إلا إِنَّهُ يَراها قَدْ ساعَدَتْ عَلى أن تَتَبَوَّأَ حَيِّزًا في تَاريخِ الفَلسَفَةِ، وَأَنَّها كانَتْ وَسَتكون

(1) المصدر نفسه، ص 88-89.

(2) المصدر نفسه، ص 90.

لَحظَة تَحويْلِيَّة فِي ذلكَ التَّاريخ[1]. أي لأنَّها قَدْ نالَتْ حَظَّها مِنَ الاهتِمامِ لَيسَ بسَبَب ما قامتْ بِهِ مِن إبهارِ قُرَّائِها بوضُوحِهَا وَدِقَّتِها كَما أَرادَتْ، وَإنَّما لأَنَّها رَأَتْ أَنّنا نَتَكَلَّم فِي حَياتِنا عَنِ العِباراتِ وَلَيسَ عَنْ الأَفكار، إذ إنَّ الأَفكارَ لا تَحملُ جُزئِيَّاتِها المتَفَردة وَالمُناسِبَة، وَإنَّما العِبارات هيَ الَّتي تَحمِلُ ذلكَ، مِمّا أَدَّى إلى تَصوُّرٍ تَحوّليٍّ بالضِدِّ مِنَ التَّمثيليةِ، إذ أَعطَتْ مَعنىً لوجود المعنى فِي سِياقِ الجُملِ مِمّا عَطَفَ المسار الفَلسَفي نَحوَ نهايةٍ للتَّمثيليَّةِ الَّتي اعتَمَدتِ الواقع مَرجعًا وَالأفكار مُطابَقَةً، وَالفَيلَسوف مِرآوي[2]. فاعتَقَدَ رورتي أَنّهُ لا وجُود اليَوم لشيءٍ يُمكنُ نَعتهُ بِسِمَةِ الفَلسَفَةِ التَّحْليليَّةِ، وَلَمْ يَقصدْ بذلكَ الحَطَّ مِن قِيمتِها بقدرِ ما تَصورها مَشرُوعًا قَد تَوارى وَخابَ. فَهيَ قَدِ استَنفَدَتْ فِكرَتَها فِي جَعْلِ الفَلسَفَةِ عَلى طَريقِ العِلْمِ السَّليمِ والآمِنِ، وَذلكَ بنَظرهِ أَمرٌ يَستَدعي السُّخرية[3].

ذلكَ الاهتمامُ الرورتوي بنَزعِ كُسوةِ المنجَزِ العِلمَويِّ وَالتَّحْليليِّ، أُردِفَ بِهَمٍّ آخرَ: هُوَ المدى الفِكري الَّذِي سَطالهُ النَّقْدُ الرورتوي، وَالَّذِي امتَدَ لِيَشمَلَ التَّأسيساتِ النَّظَريةَ الفَلسَفيَّةَ المذهَبيَّةَ، وَكُلَّ ما يماشي التَّمثّل مَنهَجًا، وَالواقِعيَّة مِعيارًا والإبستِمُولوجيا طَبيعَةً للبَحْثِ. فَكتَبَ رورتي فِي نَقْدِ كُلِّ ذلكَ، حَتى وُصِفَ بالعَدَميَّةِ.

وَقَدْ عَمِلَتْ المذاهِبُ الفَلسَفيَّة، وَلا سيَّما المعاصِرةُ مِنها، عَلى حَصرِ مهمة الفَلسَفة بالدَّرسِ الفَلسَفيِّ وَمِهنيَّةِ التَّفَلسُفِ فِي أَروقةٍ أَكاديميَّةٍ؛ وَتِلكَ إحدى التُّهَم للوَضعيَّةِ وَالتَحْليليَّةِ كَذلكَ. حَتى أَنتجتْ قِراءاتٍ اختزَلَتْ تاريخَ الفَلسَفةِ بوَصفِهِ حَلا لمشكِلاتٍ فَلسَفيةٍ بأساليبَ مُختَلِفَةٍ وَمَناهِجَ مُتَعَدِّدَةٍ. وَلأَنَّها (التَّحْليليَّة) هِيَ الأُخرى قِراءات فَقَدْ قادَتْ إلى عَاقِبةٍ سَيِّئَةِ الطَّالِعِ، بسَبَبِ الحِرَفيَّةِ المفرطَةِ فِي الاشتِغالِ الفَلسَفيِّ وَإنتاجِ نَصِّهِ؛ فَقَدْ ضاعَتْ المهمَّةُ الأَسَاس الَّتي يَنبَغي التَّوجه لَها،

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 91

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 87.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 250.

وَهيَ تَنميةُ وَتَحسينُ حَالِنَا الإِنْسَانِيّ، وَهُنا تَتَّضِحُ المهمَّةُ الجَديدَةُ للفَلاسِفَةِ كَما يَقولُ رورتِي في أن يُقدِّموا «اقتراحاتٍ خَياليَّةً لإعادَةِ وَصفِ الوَضعِ الإِنْسَانِيّ؛ فَيُقدِّمونَ طُرُقًا جَديدةً لِلبَحْثِ في آمالِنا وَمَخاوِفِنا، وَطُموحَاتِنا وَتَطلُّعَاتِنَا. وَبالتَالي لَيسَ التَّقدُّمُ الفَلسَفيُّ مَسألَةَ مَشاكِلَ يَتِمُّ حَلُّهَا، بَل أَوْصَافٌ يَتِمُّ تَحسينُها»[1].

وَيُدافِعُ رورتِي عَمّا يَدعَم أطروحَته في نَقْدِ التَّحليليَّةِ مِمَّا تَتَضمنه كِتابات كُلّ مِن سِيلارز[*] وَكواين[**] وَيَعمَلُ عَلى البَرهَنَةِ عَلى صِحَّةِ مَذهَبِهمَا بقَولِهِ: «إنَّ مَذهَبَهُما هُوَ حاصِلُ ٱلتزامِهِما بِفِكرَةِ: أن التَّسويغَ لَيسَ أَمرًا مُختَصًّا بِعَلاقَةٍ خُصوصيَّةٍ بَينَ الأَفكارِ أَو الكَلِماتِ وَالأَشياء. وَإِنَّما هُوَ مَسأَلة مُحادَثَة، وَمُمارَسَة اجتِماعية، فَالتَّسويغ بِالمحادَثَةِ هُوَ كُلّي، وَبِصورةٍ طَبيعيَّةٍ، في حين أنَّ فِكرَةَ التَّسويغِ الراسِخَةِ في التَّقليد الإبستِمُولوجي هيَ اختِزاليَّة وَذَريَّة»[2].

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79

(*) **سيلارز، ولفرد Wilfrid Stalker Sellars (1912-1989): فيلسوفٌ أمريكيٌّ.** اشتهر بِبَحثِهِ المعَمّق في الميتافيزيقا وَفَلسَفَة العَقل. مَيَّزَ بَينَ الصُّورةِ الذهنيةِ لَدى الإنسان بوَصفِهِ كائِنًا ذا مُعتَقَدات وَرَغَبات وَمَقاصِد، وَبَين الصُّورة العِلمية الَّتي تَراهُ كائِنًا مُتجسِّدًا وَعرضةً للدراسةِ الفيزيائيةِ وَالكيمياء البَشَرية وَالفسيولوجيا. وَتَتَميَّز مُقارَبَته لِحَلِّ إشكالية العَلاقة فيما بَين التَّصورَين عبرَ رَأيٍ وُصِفَ بالسُّلوكي للفِكر: فَالفِكر كَلامٌ داخِلي يَتَشكَّل عَلى غِرار الكَلام العَلني الخارجي؛ وَهذا الأخير إنَّما هُوَ مُمارَسَةٌ للقُدرَةِ عَلى ٱستِعمال تِلكَ الأَلفاظ وَالعِبارات المناسِبة لِعَلاقَتِها بالعالَم، وَبِبَعضِها البَعض، وَلِذلِكَ فَهي تُؤدي أَغراضًا عِلميَّةً مُنفَصِلةً عَنْ التَّصَوراتِ الميتافيزيقيةِ. (يُنظَر: **دليل إكسفورد للفلسفة**، ج1، تَحرير تد هوندرنش، تَرجَمَة نَجيب الحصادي، تَحرير التَّرجَمة منصور محمد البابور ومحمد حسب أبو بكر، مراجعة اللُّغَة عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب. ت، ص 503).

(**) **كواين، ويلارد فان أورمان Willard van Orman Quine (1908-2000):** يُعَدُّ مِن أَهَمِّ الفَلاسِفَة الأمريكان مُنذُ الحَرب، ساهَمتْ أَعمالهُ الغَزيرةُ في تَطورِ الفَلسَفَةِ الراهِنَةِ. لا سِيَّما ما قَدَّمَهُ في المنطِقِ وَالإبستمولوجيا وَفَلسَفَةِ اللُّغَة وَالميتافيزيقا. اتَّفقَ مَعَ الوَضعيةِ المنطقية في قُدرةِ العُلومِ الأمبريقيةِ وَمُقامها. رَأى أن الفَلسَفَة يَجب أن تُمارس بوَصفِها جُزءًا مِن العِلم؛ إلا أنه ٱنتَقَدَ الوَضعيةَ في مَوضوعِ التَّفريقِ بَين القَضايا التَّحليلية وَالتركيبية وَإعطاء المنطِق وَالرياضيات تِلكَ المنزِلة الرَفيعة قياسًا بالعلومِ الأُخرى. (يُنظَر: **دليل أكسفورد للفلسفة**، ج2، تحرير تد هوندرنش، ص 783).

(2) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 247.**

بناءً على ذلِكَ، سَعى رورتي إلى التَّوَسُّعِ في فِكرَتَيهِما الجامِعة بَين المذهَب الكُلّي وَالبراغماتي، مِن خِلالِ الهُجومِ عَلى فِكرةِ المعطى مَع سيلارز، وَفِكرَةِ الضَّـرورةِ مَـع كواين، مّما يَقودُ نَتيجةً إلى تَقويضِ أسس التحليلية وَمركزيات مقولاتهـا، المجسـدة كتحللٍ متطرف لنظرية في المعرفة، وَذلكَ يَعودُ بنا إلى نَتائجَ وَصَلَ لَها جيمس في رَأيـهِ بِأنَّ الحَقيقةَ هي أفضَل ما نَعتَقدُ بِهِ مِن غَيرِهِ، وَلَيسَ تَمثيلَ الواقعِ وَالتَّطابُقَ مَعَهُ[1].

وَيُقَدم كُلٌّ مِن سيلارز وَكواين لِرورتي تَدعيمًا برؤيَتِهما: إنَّ الصِّدقَ، بَـل وَالمعرِفَة لا يُمكِن الحُكم عَلى أيٍّ مِنهما دونَما مَعايير يَتواضَعُ عَليهـا البـاحِثونَ، وَبذلكَ يصبَحُ أيُّ قَولٍ مُكتَسبًا مَعناه نسبَةً للإحالةِ إلى ما نَتَوافَقُ عَليـه وَنَقبَلُـهُ، وَعَليه فَإنّهما لا يَسعَيانِ إلى تَصويرِ المعرِفةِ بالأَبديِّ وَالمطلَقِ، وَإنَّما الاعتِقادُ بصحَّةِ الشَّيء هيَ الَّتي تَصبَح مِعيارًا، مِن المعرفيِّ إلى السُّلوكيِّ، وَبذلكَ تَتَحَوَّلُ المعرِفَةُ إلى كَونِها ما نَعتَقِدَهُ وَنَثِقُ بِهِ، وَنَسيرُ وفقًا لَهُ لاعتِقادِنا بِهِ. وَلأَنَّهُ مُتَشَـكّلٌ بوسـاطَةِ خِبراتِنا في الحياةِ[2].

يُزاوجُ رورتي بَين إرث الفَلسَفَةِ التَّحْليليَّةِ وَالمنعَطَف المحادَثاتي في إقرار الحَقيقة بَل وَصُنْعِها، فَيُصَرِّح بأَنَّ إحدى صِفات البراغماتيَّة الجَديدَة أنَّها لا تَتَضَـمَّنُ أيَّ قُيودٍ عَلى البَحْثِ، ما خَلا قُيودَ الحِوارِ، إذ لا تُوجَدَ قُيودٌ كَبيرةٌ مُتَأَتية مِن طَبيعَـةِ الأَشياءِ، أَو طَبيعةِ العَقْلِ، أَو طَبيعَةِ اللُّغَةِ، بأستِثناءِ القُيودِ المفرَدَةِ الَّتي جاءَتْ مِـن مُلاحَظَاتِ الباحِثينَ[3]. وَيَجدُ رورتي ضَالَّتَه فِي تَعضيدِ رأيِهِ الآنف فِي مَا يَتَضَـمَّنَهُ مَذهبُ سِيلارز الّذي هُوَ إِشارَةٌ واضِحَةٌ وَمُتعَلِّقَةٌ بالفُروقِ بَين الوَقَائِع وَالقَواعِـدِ، فَهُوَ يُشيرُ إلى أنَّنا لا نَخضَع لِقَواعِدَ مَعرفيةٍ، إلا عِندَما نَدخُلُ في مُتَحَدٍّ جَماعيٍّ أَو حَيِّزٍ احتِماعيٍّ يَعمَلُ عَلى صِناعَة تِلكَ القَواعِد، وَيُعطِي المعنى[4]. وَلِذلِكَ فَهوَ يَنتَقدُ

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 59.

(2) عطيات أبو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسـوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى**، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ب. ت، ص 135-136.

(3) Richard Rorty, **Consequences OfPragmatism (Essays: 1972-1980)**, p. 165.

(4) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 267.

«أسطورَةَ المعطَى وَيُشَكِّكُ فِي الفِكرَةِ التَّجريبيَّةِ القَائِلَةِ إنَّ معرِفَتَنا بالعَالَمِ تَعتَمِدُ عَلى خِبراتٍ مُباشِرةٍ وَإحساسَاتٍ سَابقَةٍ عَلى التَّصورِ، وَتَكون مُعطاة فَقَط أثناء اتصالِنا بالأَشياءِ في العَالَم.. وَيستَمدُ سِيلارز العَون مِن الفِكرةِ الكانطيَّةِ القائِلة: "الحُدوس مِن دُون تَصورات عَمياء". وَتبعًا لِذلكَ لايُعدُّ آمتلاك الانطباعات الحِسيَّة، في حَدِّ ذاتِها، مِثالا لِلمَعرِفَةِ، وَلا مِثالا لِلخِبرَةِ الوَاعية، وَإنَّما يَأتي التَّمكن مِن آستعمالِ اللُّغَة لِيكون شَرطًا أَساسيًّا لِلخبرَةِ الوَاعِيةِ»[1]. ففي مقالته "المذهب التجريبي وفلسفة العقل" (Empiricisim and the philosophy of mind) يصوغ سيلارز مذهبه الساكولوجي للمعرفة، بوصفه نظرة تفيد: «أن كل وعي للأنواع والمتشابهات والوقائع.. كل وعي للكائنات المجرَّد، وحتى كل وعي للجزئيَّات هو شأن لغويٌّ. وطبقًا لذلك حتى الوعي لمثل هذه الأنواع والمتشابهات والوقائع المنتمية إلى ما يدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضة قبل عملية اكتساب استعمال اللغة»[2]. أي إن الوعي أصبح لاحقًا لملكة استعمال اللغة ولا معنى حتى لمعطيات الخبرة المباشر الحدسية دونما تلك القدرة وتلك الأدوات اللغوية، والتي بفحصنا لها سنجدها بمجملها صنائع اتفاقية اجتماعية.

كَما يُركِّزُ رورتي عَلى بُعدٍ آخرَ في حُجَجِ سِيلارز في نَقْدِ المعطَى وَتَأسيسِ القَواعِد؛ ألا وَهُوَ البُعدُ الاجتِماعيُّ لِخَلق التَّسويغِ، فَسيلارز يَرى أنَّ التَسويغَ ما هُوَ إلا مهمَّة مُتعَلِقَة بالممارَسَةِ الاجتِماعيَّةِ، وَأنَّهُ مَهما فَهمنا آكتِساب المَعرفة وَطُرقِها، فإننا لا يمكن أنْ نَفهَمَ تَسويغَها دُونَما أنْ تَكونَ جُزءًا مِن تَداولٍ آجتِماعِي»[3].

أَمّا عَنْ كواين فَقَدْ أسهَمَ في تَقديمِ إستِراتيجيَّاتٍ نَقديةٍ صَوبَ الفَلسَفَةِ التَّحليلِيَّةِ، رَفَدَتْ رورتي بمَصدَرٍ لِضَعضَعَةِ وَتَضعيفِ المسنَدِ الوَضعيِّ وَالتَّطَرُّفِ التَّجريبيِّ، الَّذِي آختَزَلَ العَالَم وَحَقائِقَهُ إلى قَضايا صَادِقَةٍ وَأُخرى كاذِبَةٍ أَو لا مَعنى لَها، فَقَدْ نَقَدَ كواين أَولا التَّقسيمَ، الَّذِي تَبَنَّتهُ الفلسفةُ التَّحليليَّةُ، بَين القَضايا

---

(1) صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص 118.

(2) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 261.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 266.

التَّحْليليَّةِ وَالتَركيبيَّةِ، في أَنَّ هُنالِكَ حَقائِقَ بِسَبَبِ المعنى وَأُخرى حَقيقَةً لِتَعلُّقِها بالواقعِ. وَٱنتَقَدَ عَقيدَةَ الاختِزالِ الّتي تَقولُ بأَنَّ دَلالَةَ القَضايا يُمكِنُ فهمُها عَلى حِدَةٍ، وَيُمكِنُ إثباتُ صِحَّتِها أَو عدمه عَلى حِدَة، وَرَأى أَنّنا نُواجهُ العَالَمَ لَيسَ بِعبارَةٍ لُغَويةٍ فَقَطْ، بَل إِنَّنا نُواجهُهُ بنظامٍ كُليٍّ مِنَ المعتَقَداتِ وَالنَّظَرياتِ وَالمعرِفَةِ الكُلية المَتَشكِّلَة بفعلِ التاريخِ وَالجُغرَافيا وَالفيزياء وَحَتى الرياضيات، فَكلُّها تُسهِمُ في تَصورِنا عَن العالَمِ الخارجيِّ وَالإخبارِ عَنْهُ[1]. وينتقد رورتي فكرة الصدق تحليليًّا التي تفقد معقوليتها لأنها تعتمد على الصدق التركيبي، ويدعم رأيه بافتراضات كواين في الكلية التي تقرر أن المعنى يعتمد على شبكة من الاعتقادات ولا دليل على التمييز القائم بين قضايا ضرورية وأخرى ممكنة، ولا يوجد معيارٌ لتحديد أين تنتهي الاستعانة بالواقع التجريبي وأين يبدأ التعويل على الكلمات؛ وأنه لا عبارة مستثناة من التعديل كلما بدأ هنالك دليل تجريب قد يزعزع الثقة بها[2]. ويلحق رورتي حججه في نقد التحليلية نقد كواين لـ"فكرة الفكرة" التي تعتبر اللغة معبرًا عمَّا في داخلنا ويلزم اكتشافه قبل أن يكون من الممكن قول الملفوظ؛ أو أن نفسر ما يقوله الناطقون الآخرون، وننسب بسببه إليهم اعتقادات ورغبات وثقافات معينة. هذا التخلّي والنقد لفكرة الفكرة يعني الاستغناء عن فكرة "الصدق بوساطة المعنى" والتي اعتمدها التجريبيُّون المنطقيُّون، وبذلك يتم إزالة التميز والحواجز التي وضعوها بين ما هو ضروري وما هو ممكن[3].

وبناءً على ما سبق ذكرُه، فإن رورتي سيهدم فكرة الصدق بالمعنى التقليديِّ ومعاييره الفلسفية من أفلاطون إلى التحليلية، وسيتضح ذلك في نقده للتأسيسية والتمثيلية والماهوية في كونها صفات لنظرية المعرفة = الإبستيمولوجيا، وعليه فهو لا يقترب من وضع نظرية في الصدق، وذلك قد يكون مسوِّغًا من ثوابت، أو بكلمة أخرى خصائص، البراجماتية الجديدة؛ وتلك المسوغات هي[4]:

---

(1) كوتنغهام، جون، **العقلانية: فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997، ص 128.

(2) يُنظَر: صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 122وص 126.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 274**.

(4) يُنظَر: صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 174.

1- أن العبارات الصادقة تكسب وضعًا بديهيًا في أغلب الأحيان.
2- أن الرغبة في الصدق أو تقرير ما هو صادق إنما هي رغبة بالأصل بـ "التسويغ".
3- لا يمتلك الصدق أي طبيعة أو ماهية.
4- لا يعد الصدق تطابقًا مع الواقع.
5- لا يمثل الصدق هدفًا للبحث.

وهذه المعتمدات الرورتية هي التي ستنعكس في محاورنا الآتية، والتي ستتضح بتفصيل أكثر مع انتقاداته للصورة التقليدية للإبستيمولوجيا.

وَكَذلكَ عَمِلَ رورتي عَلى الإفادةِ مِن ديفيدسون(*) وَبالتَّحديدِ مِن فِكرَةِ تَحويلِ اللُّغَة إلى جُزء مِن السُّلوكِ وَالكَينونةِ الإنسَانيةِ، الَّتي تَعملُ باتجاهِ تَحقيق أغراضِنا، فَهيَ لَيسَتْ أداة وَسَط بَينَنا وَبَينَ العالَم الخارجي، كَما إنَّها لَيسَتْ فَضاءً لِتَكوينِ الصُّور عَن الواقعِ، وَبذلكَ فَهيَ تُمثلُ (أي اللُّغَة) جُمَلا وَمَنطوقات تُشَكِّلُ سُلُوكًا وَفِعلا أو تَصرُّفات باتجاهِ تَهذيب حَياتَنا وَجَعلِها مُلائِمة لَنا(1). وَيَستَنتِجُ رورتي مِن ذلكَ: أنَّنا لَسنا ملزمين بأنْ نَكونَ واقعيينَ أو ضِد واقعيين فَذلكَ يَجبُ طَرْحُهُ جانبًا، اِتِفاقًا مَعَ ما جاءَ بِهِ ديفيدسون وَزُمَلاؤه؛ لأنَّه وَفي العالَم الجَديد لَن نُفكِّرَ بأَنَّ اللُّغَةَ أو الفِكْرَ يَحتَويانِ دَومًا عَلى تَمثُّلاتٍ للواقِعِ، وَمِن ذلكَ يَجب أن نَتَخَلَّى عَنْ إشكاليةِ الفاعل - المفعول، وَالَّتي تَسَلَّطَتْ عَلى عُقولِنا مُنذُ ديكارت، وَكَذلكَ يَلزَمُنا التَّخَلِّي عَنْ فِكرَةِ "الظاهِرِ وَالباطِنِ" في الواقِعِ الَّذي يُشيرُ إلى ما

(*) **ديفيدسون Donald Davidson** (1917-2003): فيلسوفٌ أمريكيٌّ، تَحليلي النَّزعَة. طَوَّرَ نَظَرية في العَقلِ وَاللُّغَة، تَأثَّرَ بكواين، إلَّا أنَّ أهَم ماجاءَ بِهِ: النظرية السُّلوكية للُغَة وَالَّتي تَجعَلها مِن ضِمنيات الكَينونة، وَذلكَ يَعني أنَّهُ لا داعيَ لِتلكَ المنظومَة المفارقَة مِن المعاني الَّتي اعتُبِرَتْ نَسَقًا مِعياريًا مِنَ الأفكارِ يُقاسُ بِهِ الواقع. إلَّا أنَّ ذلكَ لا أصلَ لَهُ مِنَ الصِّحَّةِ. لِذلكَ عَمِلَ عَلى كَيفيةِ إتاحَةِ فُرصَةٍ للُغَة لِكَي تَكون واسِطَة وجُودية للتَّفاهمِ وَالتَّواصُلِ بَينَ الذَّوات. (يُنظَر: **دليل إكسفورد للفلسفة**، ج1، تحرير تد هوندرنش، ص 365).

(1) أبو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي»، ص 136.

جاءَنا مِن الإغريقِ وَٱستَمَرَّ إلى يَومِنا هذا كمفردة حُضوريَّة ومِعياريَّة[1]. وَبِذلِكَ لَنْ تَكونَ للإبستِمُولوجيا هَيمَنَة عَلَى الإنسَانِ المعاصِرِ وَسَيَتحَرَّرُ مِنها صَوبَ إمكانيَّة الانفِتاحِ الَّتي تُتيحُها مَشروعية التَأويلِ.

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79.

المحور الثاني:

التَّخَلِّي عَن النَّسَقِ التَّأسِيسيِّ وَالتَّمثُّلِيِّ(*):

في نَقْدِ الفَلسَفَةِ: بوصفِها نِظامًا معرِفِيًّا، وَتأسِيسيًّا، وَمِرآةً للطَّبيعَةِ

تُشيرُ التَّأسيسيَّةُ أَو الفَلسَفَةُ النَّسَقيَّةُ إِلى النَّزعَةِ نَحوَ البناءِ وَالأَنساقِ وَالتَّشَكُّلِ المنظوميِّ الفِكريِّ الكَبيرِ، الَّذِي يُحاولُ أَن يُجيبَ عَنْ كُلِّ تَساؤلاتِ الإنسانِ في ماضيهِ وَالموقفِ مِنه، وَحاضِرِهِ وَكَيفيَةِ الفِعْلِ فيه، وَمُستَقبَلِهِ وَكَيفيَةِ التَّنَبُّؤ لأَجلِهِ، أَو السَّيطَرَةِ عَليهِ أَو العَمَلِ بِاتِجاهِهِ! وذلك كله انطلاقا من أسس عقلية تارة وأخرى تجريبية وثالثة لغوية.

هكَذا يَبدُو الأَمرُ وَكَأَنَّهُ لاهوتٌ جَديدٌ، يَأخُذُ عَلى عاتِقِهِ حَلَّ مُشكِلاتِ الإِنْسَان وَتَوجيهِ سُلُوكِهِ وَتَفكيرِهِ، مِمّا يَجعَلُهُ خاضِعًا وَيَعُودُ لِتَكبيلِ يَدَيهِ بِقُيودٍ مُساوِقَةٍ لِلخُضوعِ الأُسطوريِّ (Mythology) أَو العُبودياتِ الدِّينيةِ. وَتَجاوزًا لِلفَلسَفَةِ مِن هذا النَّوعِ، وَهي الَّتي أَخَذَتْ صُورًا مُتفاوِتَةً زَمَنِيًّا مِن أَفلاطون وَأَرسطو وَحَتى ديكارت وَكانط وهيجل، وَمِن ثَمَّ ماركس وَكُل المدارِسِ الَّتي تَبادَلَتْ الأَدوار تاريخيًّا في الهيمَنَةِ عَلى الإِنْسَانِ وَإِعاقَةِ تَحرُّرِهِ، يَبحَثُ **رورتي** عَن الشَّخصياتِ الَّتي تُحاولُ أَن تُخَربَ هذا النَّسَقَ وَسُلطَتَه الماكِرة.

يُحَددُ **رورتي** ثَلاثَةً مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ العِشرين: وَهم فيتجنشتاين وَهايدغر وَديوي، عَلَى أَنَّهُم مِنَ الَّذينَ كانوا **قَدْ بَدَأوا** مَشروعَهُم الفَلسَفيَّ بِالصُّورَةِ المستَقبَحَةِ الَّتي قَدَّمَها عَن الوَضعيةِ التَّأسيسيَّةِ لِلمَقولِ الفَلسَفيِّ؛ فَحَاولَ فيتجنشتاين الأَولَ أَن يُنشئَ نَظَريةً تَأسيسيَّةً لِلتَّفكُرِ، كَما سَعى هايدغر إِلى صِناعةِ مَجموعَةِ

(*) **التَّمَثُّلي/التَّمَثُّلية Representative**: يَعني التَّمَثُّل: ما يَحضر في الذِّهنِ وَيَكون ماثِلا لَدَيهِ، وَهُوَ التَّفكُّر بمادَّةٍ عَينيةٍ، مِن خِلال نَظمِها في مَقولاتٍ عَقليةٍ. تُشيرُ إِلى معانٍ عِدّة تَتَّفِقُ عَلى أننا يُمكن أَن نُكَوِّن صُورة أَو فِكرة أَو مُعطًى عَقليًّا يكون هو معيارٍ أَو مرجع الإحالة إِلى المعنى، مثلما جاء بِهِ ديكارت في نَظَريتِهِ عَن الأَفكار التَّمثيليَّة، وَالَّتي تَحكي إِمكانيَة أَن يَعرِفَ العَقْل الأَفكارَ فَقَط دونَما إِمكان مَعرفَتِهِ الأَغراضَ الحَقيقيَة مُباشَرة (يُنظَر: لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد 3، تَعريب خَليل أَحمد خليل، مَنشورات عويدات، ط2، 2001، ص 1209-1210).

مَقولاتٍ وَمَفاهيمَ بِالضِدِّ مِن نَسَقيَّةِ دِيكارت في المسعَى إلى اليَقينِ الذاتي. كَما فَعَلَ ديوي في سَعيهِ لمحاكاةِ الفِكرِ الهيجليِّ في تَفسيرِهِ للتاريخ[1]، **وتَحوَلوا فيما بَعد** إلى جانبِ الضِدِّ مِنَ التَّأسيسيَّةِ وَالتَّمثُّليَّةِ وَالماهويَّة، وَعَمِلوا عَلى نَقْدِ ذلكَ الثالوث بَعد كَشفِهِم لِزَيفِهِ وَكَذِبِهِ وَلا جَدواه. وَكَانَ تَبْريرُهُم في تَخلِيهِم عَن الرِواقِ الكانطي وَمَن يَسيرُ فيهِ كونُهُم وَجَدوا مَنفَذًا لإمكانيةِ انبثاقِ ثَقافةٍ ما بَعد كانطية: خاليةٍ مِن السَّردِ الشُّمولي وَالمنظومة التَّمثيلية الَّتِي تُعطي المعنى للعالَم وَكُل المنظومات المعرفية!

وَلِذلكَ، يَقولُ **رورتي**: «جاءَتْ أعمالُهُم الأخيرةُ شِفائيّةً وَلَـم تَكـن إنشـائيّةً. وَتَهذيبيّةً، لا مُنَسِّقةً. وَمُصَمِمَةً لِجَعلِ القارئ يُسائِلُ دَوافِعَهُ الخاصـة لِلتَّفَلسُـفِ، وَلَيسَ لِتَزويدِهِ بِبرنامجٍ فَلسَفي جَديدٍ»[2]. وَعَليه اَعتَبَرَهُم حِقبَةً ثَوريّةً في الفَلسَفَةِ.

وَيَكشِفُ **رورتي** عَنْ أَهَميةِ فِيتجنشتاين بِقَدرِ تَحقيقِهِ الانعِطافَةَ الكُـبرى في فِهمِ اللُّغَة، وَما قَدَمَه مِن رُؤيَةٍ مُهمَّةٍ غَيَرَتْ تَصَوّرَنا تمامًا إلى اللُّغَةِ، فَأظهَرَتْ لَنـا كَيفَ يَنبَغي لِنَظرَتِنا إلى اللُّغَة أن تَنتَقِل مِن مَجالِها التَّمثيلي إلى مَعانٍ لا تَمثيلية[3].

وَقَدْ حَبَّذَ **رورتي** في هايدغر ذلكَ الانشِغال بِنَقْدِ الدِيكارتيَّةِ، وَكَذلكَ التَّوجُه لِنَقدِ أُسُس الثَّقافَةِ الغَربيَةِ وَتَفكيكِ ما اَحتَوَته مِن مَكنوناتٍ ميتافيزيقيَّةٍ في مِضمارِ الإبستِمولوجيا، فَأَحَبَ ذلكَ الطابعَ التَّدميري فيه[4]. وَكَذلكَ مَيلـه إلى الشِـعريَّةِ وَالفَنِّ، وَالمعالِمِ الوجوديَّةِ الَّتِي اشتَرَكَ فيها سارتَر فيمـا بَعـد، وَشَـكَّلَتْ تِلـكَ المشتَرَكات مَصدر إعانَة **لرورتي** في مَوقِفِهِ بِالضِدِّ مِن الجَوهَريَّةِ أو الماهَويَّة وَأفكـار التَّعالي وَالميتافيزيقيات[5].

لكِنَّهُ بِقَدْرِ تَأكيدِهِ عَلى هذهِ النَّماذِج، إلا أَنَّهُ يَرى أَنَّ ما قامَ بِهِ شَخصيًّا مِـن تَقديمِ قِراءَةٍ نَقديَّةٍ لِلمُنجَزِ الفَلسَفيِّ، وَلا سيَّما الغَربيِّ مِنهُ، لَمْ يَكُن لِيَـتِمَّ دونَمـا

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 53-54.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتـوم، 2008، بـيروت والجزائر والإمارات، ص 104.

(4) المرجع نفسه، ص 97.

(5) المرجع نفسه، ص 99.

أَدوات نيتشه وَدريدا، عِوَضًا عَمَّا وَفَّرَتْه نَماذِج الثَّورَة لَديه وَلا سيَّما البراغماتيَّــة. وَفي تَوليفَة لإفاداتِهِ مِنَ الشَّخصياتِ الآنفَةِ نَجده يَنسجُ شَبَكة مَنفَعية في مَنهَجيَتِهِم وَأَفكارِهِم بِقَولِهِ: «إن ما يَلصَق دريدا بِالبراغماتيين الأَمريكيين وَالجَميع بِنيتشــه، يَعود إِلى النَّزعَةِ القائِلَةِ إِنَّ الفِكرَ وَاللُّغَة لَيسَا مُحاوَلات للاتِصــالِ بــالواقِعِ، بَــل مُحاوَلات لإيجادِ المزيد مِن الطُّرق الخَيالِيةِ لِوَصفِ الواقِعِ. وَمَــا يَلصَــق دريــدا بِفيتجنشتاين يَعودُ إِلى فِكرَةِ أَنَّ المعنى اللُّغَوي لا يُشَــكِّلُ عَلاقَــةً مَرجعيــةً بَــينَ الكَلِماتِ وَالعالَم، بَل عَلاقَة بَينَ اَستِعمالاتِ بَعضِ الكَلِماتِ وَاَستِعمالاتِ بَعضها الآخَر»[1]. وَيَنكَشِفُ أَثَر دريدا في كَونِهِ أَكسَبَ رورتي آليّاتٍ نَقْدِية تَمتاز بِالقوةِ في كَفاءَتِها التَّحطيمِيةِ، وَكَذلِكَ أَسندَتْ لَهُ إِمكانية الانتِقالِ نَحو مَجالِ مُخالِفٍ، لِما سادَ الفِكر الغَربــي مِن هَيمَنَةِ المركَزياتِ، وَهُوَ مَجال الهِرمينوطيقــا. وَ«إِذا كانَ ثَمَّةَ مُمارَسَة يُمكِنُها أَن تَجمَع بَينَ التَّفكيكِ وَالتأويــلِ، فَهــيَ بــلا شَــكٍّ نيوبراغماتيَّة رورتي. لا يَتَعَلق الأَمر بِتَلفيقٍ أَو تَوفيقٍ؛ لأَنَّ الطابِع العَمَليّ وَالبراغماتيّ لِفَلسَفَةِ رورتي يَتَحاشى السُّقوط في السِّجالاتِ القاريَّة حَولَ "مِيتافيزيقا الحُضور" أَو "التَّمَركز العَقلي" أَو "مُشكِل المعنى". وَلا يَتَوانَ عَن استِهجانها داعِيًا إِلى تَغــيير الأَسئِلةِ وَالانفِتاحِ عَلى العَقْلِ العَمَلي، أَو الممارسةِ الفِكريةِ كَمُشــاركةٍ فِعليــةٍ في الحِوارِ وَالمحادَثَةِ؛ أَو صِناعَة مَعرفية تَنطَلق مِن ما نَحنُ عَليه بِالذات: نَحو "ما يُمكِن أَن نَتَّصِفَ بِهِ أَو نَتَغَيرَ نَحوَهُ"»[2].

وَقَد أَسهَمَ دريدا مُساهَمَةً فِعليةً، حَسبَ رورتي، في إِدامَةِ اِتِقادِ نُورِ التَّحَرُّرِ، فَهُوَ يُعَدَّ جُزءًا مِن جوقَةٍ كَبيرَةٍ مِنَ الفَلاسِفَة الأُوربيين، عِلاوَةً عَلى البراغماتيين الَّذِين كانَ هَمُّهُم تَخليص الإنْسَان مِن وَهْمِ وجود ما يُسْأَلونَ أَمامَه غَيرَ ذاتِهِم. فَلا الواقِــع، وَلا مَرجِعية الحَقيقة المطلَقَة، وَلا الله المتعالي سَيُمَثِّلون لَديه مَحــاكِمَ لِلفِعــلِ وَالفِكــرِ[3].

(1) رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ترجمة محمد عبد النبــي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الإنماء القــومي، بيروت، ص 92.

(2) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربــي المعاصر**، المركز الثقافي العربــي، بيروت، ط، 2002، ص 181.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 91.

وَاستَطاعَ رورتي الإفادَةَ مِن نَقْدِ دريدا في تَشخِيصِهِ لِميتافيزيقا الحُضور بوَصفِها مُنتَجَة لِسياقٍ يُمكِنُ أن يُوَفِّرَ رُؤيةً لِمَساراتِ الأشياء وَحَقيقَتِها، وَذلكَ يَهدِمُ كُلَّ طَبيعَةِ الاستِقلاليةِ الّتي تَهدفُ إليها فَلسَفَتُهُ، وَلِذلكَ فَهيَ فِكرَةٌ رَديئةٌ يَجبُ التَّخَلي عَنها[1].

بل ينظر رورتي رؤية أكثر تطرُّفا أو قد تكون أكثر تفاؤلا لشأن التفكيك والنقد الأدبي التفكيكي، وانعكاسه على الممارسة الحياتية بمستوياتها العامة في السياسة، إذ يرى أن هنالك ترابطًا وطيدًا بين الممارسات السياسية الراديكالية والنقد التفكيكي، وهو نتاج المنعطف اللغوي الذي أحدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزية الإنسان باللغة، ولذلك يجد رورتي أن أقسام الأدب والتخصص اللغوي في الجامعات هي التي تكون أكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السياسية والتغيير السياسي![2] وَإن كُنتُ لا أرى لِذلكَ مُسوِّغًا مَقبولا فِي الرَّبطِ، إلا أنَّ رورتي لَمْ يَكنْ يُؤسِّس وَإنَّما يَصِف لِحالاتٍ جزئية؛ والمشكلُ النَاتِجُ عَن ذلكَ هُوَ مَسألة التَّعميم في رأيِهِ هذا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقدًا للنزعة الأسسية، وذلك يحتوي إنكارًا لوجود بنى أوليةٍ راسخة أو مرجعية عقلية، وغير تاريخية، أي يمكن أن تكون مطلقة الملكة ومعياريتها، وينكر بمعية إنكار البنى العقلية، أي بنى لغوية تكون أساسًا في تقرير الحقائق اللغوية، وينكر ثالثًا وجود أي إدراك حسي سابق على اللغة، ذلك لأن مقولاتنا إنما نبتكرها أثناء تعاملنا مع الخارج، وهي بذلك دومًا ما تكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما أنه لا توجد معطيات حسية موثوقة ومعصومة وسابقة على اللغة، فإن نزعة الأسس (التأسيسية) لن تكن موجودةً؛ وبما أنه لا وجود لأُطرٍ عقلية ثابتة حسب رورتي، فإن نزعة الأسس (التأسيسية) بصورتها العقلية لن تكن كذلك موجودة؛ وبما أنه لا وجود لمعنى لغوي ثابت، فإن التأسيسية في صورتها اللغوية التي جاءت مع التحليليين ستكون مستحيلة الوجود[3].

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 92.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «التفكيك»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية**، ترجمة حسام نايل، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان – الأدرن، 2007، ص 209-210.

(3) يُنظَر: صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 128-129.

لَيسَ بالجَدِيدِ أَن تُصبَّ النُّقُودُ عَلى وَضعِ الفَلسَفَةِ، المنتج عِبرَ تاريخ الفكرِ الغَربِيِّ، بوَصفِهِ نظامًا مَعرفيًّا مُتمركِزًا وَتَمثيليًّا، أو مرآةً للطَّبيعةِ: انعِكاسٌ، عَلى خَيرِ صُورةٍ، لِما هُوَ خارجيٌّ. ذلكَ النَّقد الَّذِي يَجُرُّ وَراءَه كُلَّ الاتّهامات بفَحصِ وَتَنقيةِ وَإزاحةِ ما رَسَّخَ الفَلسَفَةَ جذرًا، وَرَفَعها عَاجيًّا، فَكانَ حَرِيًّا بِها أَن تُعيدَ النَّظَرَ بتَصوير الفَلسَفةِ تاجًا، أو أُمًّا، أو ذات المكانةِ العُليا وَالَّتي تَتَبوَّأُ مَنْصِبَ البَّتِّ وَالحُكم، وَسُلطَةَ المعيار لِما هُوَ حَق مِما هُوَ دونَه! كُل ذلكَ تَعَرَّضَ لِهَجَماتِ مُفكري ما بَعدَ الحَداثَةِ مِن جُذُورِها مَعَ نيتشه وَهايدغر وَحَتى دريدا وَرورتي. إلا أَنَّ إسهامَة الأَخير تَأتي في التَّأكيدِ عَلى ضِديات النظمية والتمثل، مِن مَوتِ الفَلسَفَةِ- النَّسَقية وَمُشتَقاتِها.

وَمِن أَجلِ مَعرفَةِ النَّقْدِ الموجَهِ لِهَيمنةِ وَعُلوِّ الفَلسَفَةِ كَقاضٍ أَعلى لِلمَعرِفَةِ وَالثَّقافَةِ، يَلزَمُ أَن نُوجزَ صُورَة لركائز تِلكَ النَّتيجةِ الَّتي وَصَلَتْنا بها الفَلسَفَةُ، وَالَّتي تُمارِسُ دَورَها اليوم انطِلاقًا مِنها. وَتِلكَ الصورة هِي ما تَشَكَّلَ تاريخيًّا في العَصرِ الحَديثِ (بالرغمِ مِنَ الجُذورِ الَّتي تَضرب بِالقِدَمِ داخِلَ العَقْل الغَربي وصولا إلى أفلاطون)، المَمتَد مِنَ القرنِ السابِع عَشَر وَحَتى ما قَبْل انهيارِ مَركزيات السَّرديات الكبرى في القَرنِ العِشرين. وَيُشَخِّص رورتي، لِذلكَ المنتَج الفِكري (الإبستِمولوجيا= الفَلسَفَة)، لحَظاتٍ عِدَّة مِنها[1]:

1- لَحظَةُ المعرفَةِ بوَصفِها فَهمًا للعَملياتِ العَقْليةِ مَعَ لوك؛ وَلِلَحظَةِ تَصور العَقْل كَكيانٍ مُنفَصلٍ تَجري فيهِ عَمَليات التَّفكُر مَعَ ديكارت، وَذلكَ في الحقبَةِ المتَدةِ عَلى طُولِ القَرنِ السابِع عَشَر.
2- لَحظَةُ انبثاق الفِكرَةِ الَّتي تَحسَبُ الفَلسَفةَ مَحكَمَةً للعَقْلِ الخالِصِ- المجَرَّدِ، والَّتي بيَدِها إثباتُ مَزاعِمِ بَقيَةِ الثَّقافَةِ مِن عَدَمِها، وَذلكَ ما تَرافَقَ مَعَ كانْط وَمُنجَز القَرنِ الثامِن عَشَر.
3- وَكَذلكَ كانَ للكانْطيين الجُدُد (في القَرنِ التاسِع عَشَر) أَثرٌ في تَعزيز تَصور الفَلسَفَةِ بأَنَّها العَمَلُ باتجاهِ التأسيسِ وَالتَّنظيرِ العالي الَّذِي يُسَوِّغُ مَزاعِمَ المعرفةِ.

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 52-53.

4- وَفي القَرنِ العِشرين كانَتْ لأفكارِ كُلٍّ مِن رَسل وَهوسرل مَهَمَةُ تَرسيخِ أحكامِ اللُغَةِ الفَلسَفيةِ وَجَعلِها أكثرَ عِلميَّةً وَصَرامَةً لُغَويةً.

لَيسَ أصحَابُ المذهَب التَّمثيليِّ إلا واقِعيونَ بالضَرورَةِ، هَكَذا عَبَرَ **رورتي** عَنهُم؛ «ذلِكَ لأنَّ الواقِعيينَ يَعتَقِدُونَ بوجودِ طَريقَةٍ واحِدَةٍ، واحِدَة فَحَسبْ، يَكونُ فيها العَالَمُ بذاتِهِ، وَأنَّ هُناكَ مَجالات "قاسِيَّة"[صلبة] مِنَ الثَّقافَةِ تَتجَلّى فيها هذهِ الطَّريقَة. وَيَقولونَ إنَّهُ وَفي تِلكَ المجالاتِ هُناكَ "حَقائِق المادَّةِ" الَّتي يَجبُ اكتِشافُها، بالرَّغمِ مِن عَدَمِ وجودِها في المجالاتِ الأكثَر ليونَةً. وَفي الجِهَةِ المقابلَةِ، يَعتَقِد المناوؤن للمَذهَبِ التَّمثيليِّ أنَّ التَّقدُّمَ العِلميَّ هُوَ كَالأخلاقي، مَسألَة لِلبَحثِ عَنْ طُرق أنجَعَ لإغناء الحياةِ البَشَريةِ»[1]، ذَلِكَ الضِّدُّ الَّذِي سَيَعمَلُ عَلى رَسمِ مَلامِحِهِ في فَلسَفَتهِ التَّهذيبيَّةِ، وَسَنَتطَرَقُ لَهُ في مِحورِ آخر مِن بَحثِنا.

هكَذا بَدَأتْ نَظَريَة المعرفة، وَتَأسَسَتْ عَلى أنَّها تَمَثُّلٌ لِلواقِعِ عِبرَ مَنظومَةٍ فِكريَّةٍ. وَفي مُقابلِ ما سَبَقَ (مِن التأسيسِ وَبدايَةٍ لإرهاصاتِ الهيارِ وَمَوتٍ. مِثلُ هكَذا تَصوُّر فَلسَفيٍّ يَأخُذُ بيَدِ التَّأسيسيَّةِ غَايَةً وَمَنهَجًا لَـه)، ظَهَـرَتْ حـالاتُ انفِصال العُلَماءِ عَنِ المفَكِرين/الفَلاسِفَةِ، وَانفِصال الشُّعَراءِ وَتَحَوُلهِمْ لِيَقومُوا بمهمَّةِ الوَعظِ وَالإرشادِ وَالتَّوجيهِ الأخلاقيِّ. وَبَدَتِ الفَلسَفَةُ كُلَّما هَدَفَتْ الدِّقَّةَ وَالعِلميَّةَ، ازدادتْ ابتِعادًا عَنِ العُلومِ وَالمعارِفِ وَالثَّقافاتِ الأُخرى. ذلكَ الابتِعاد الَّذي حَدا بها إلى أن تَكون مَستَهجَنَةً وَغَير مُبالٍ بها وَبخِطابِها[2]. بَل إنَّنـا لا يُمكـن أن نَتصَوَّرَها اليومَ، بلا طابعِها التَّعلُّقِيِّ وَالاقتِحاميِّ مَعَ العُلومِ وَالمعارِف الأُخرى، شَيئًا يُذكَر، أو بلُغَةٍ أكثَر انصافًا، شَيئًا يُؤثِّر.

وَيَرى **رورتي** أنَّ مُشكِلَةَ مَفهومِ المطابَقَة الواقعية وَحُلولِها لَيسَتْ إلا نَوعًا مِن الميتافيزيقيات، الَّتي حَكَمَتْ ذِهنَنَا بوَصفِها حُضورًا دائِمًا للتَّقرُّب مِن العَالَم، شَأنُها شَأنَ المعتَقَد الديني في مُقارَبَتِهِ لِذاتٍ إلهيّةٍ، مُفارِقَةٍ لِذَواتِنا، يَجبُ الرُّجوعُ لَها! فَقَد

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، تَرجَمة فريق الإنماء القومي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الإنماء القومي، بيروت ص 80.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 53.**

أورَد في مَقالةٍ لَه بِعنوانِ "**البراغماتية كَضِـدٍّ للفاشسـتيةِ**"، حَـاوَلَ النَّظَـر إلى المطابَقاتيةِ، بادِعائِها للحَقيقةِ المطلَقَة دَومًا، كَصُنْوٍ لأفكارِ الإحالَةِ الدينيـةِ؛ فَمـا يَتَضَمَّنُهُ الإخلاصُ للاعتِقادِ بالواقعيةِ هُوَ نَوعٌ مِن ضُروبِ الإيمانيات، وَإن مُصطَلَح الواقعيةِ، بحَدِّ ذاتِهِ، لا يَتَعلَقُ بالاهتِمامات، وَالحاجاتِ، وَالمنافعِ البَشَرِيةِ، بَل هـي جُزءٌ مِن الخُنوعِ لِربٍّ مُصطَنَعٍ آخرَ خارِجَ الذاتِ. لِذلكَ هي تَحمِلُ دَلالةَ النُّسْخَةِ العَصْرِيّةِ للرَّهْبَنةِ وَآمتِلاك القُرب مِن الرَّب أكثَر مِن غَير القائِلين بالواقِعيةِ؛ لأنَّهـا تَقتَضي وجودَ طَبيعَةٍ مُعقَّدةٍ للواقِعِ يَجِبُ طاعَتُها[1]. أي: تَمثُّل لأفكارٍ عَنْ ذلـكَ الواقِعِ وَالاحتِكام فيما بَعد لِصور ذِهنيةٍ تَعْمَلُ بمَرجعيةٍ واقِعٍ خارِجٍ عَنها. وَذلـكَ مُستَنكَرٌ لَدى **رورتي** لِسَبَبين: الأول: إنَّ المرجعية مُطلَقَةٌ. وَالثاني: إنَّها خارِجةٌ عَنْ ذَواتِنا كَمَرجعٍ؛ لِذلكَ فَإن الاعتِماد عَلى النَّفْسِ يَنعَدِمُ وَيَتَحَـوَلُ الاسـتِقلالُ إلى تَبعيةٍ. وَعَلى ذلِكَ سَعى إلى العَمَلِ باتِجاهٍ مُضادٍّ وَمخالِفٍ للتَّمثيليةِ وَنَقْـدِها مِـن طَرفٍ، وَكَشفِ مَعالِم الاستِقلال وَالإنسَانوية مِن الطَرَفِ الآخَر.

وَيُعَدُّ المذهَبُ المناوئُ لِلتَّمثيليةِ أحَدَ الأشْكَالِ الَّتي تَضَمَّنَتْ مَبـدَأَ الاسـتِقلالِ وَالاعتِمادِ عَلى النَّفْسِ. بدلا مِن آعتماد ما هوَ خَارج عَنها؛ وَمِـنَ التَّشخيصـاتِ الأخرى الَّتي تَسندُ هذا التَّصور بتفصيلٍ أكثَر: مـا قَدَّمَـهُ ديـوي في مَوضـوعَةِ الديمقراطية وَالَّذي يَجعَلُ مِن مُمارَسَةِ تَبادُلِ الآراءِ بحُريةٍ كَماهيةٍ للديمقراطيةِ، مَسألة تَتَماهى مَعَ الحَقيقَةِ لأنَّها نتاجُ مَقبوليةٍ حِواريةٍ وَالديمقراطية، حَسبَه **رورتي**، لا تَقبَـل الأمور عَلى حَالِها، وَديمومَة بَقائها بنَوع مِـنَ السُّـكُونية؛ لأنَّ ماهيَّتَـها تَقتَضـي السَّيرورةَ. وَلِذلكَ، رَأى **رورتي** في ديمقراطيةِ ديوي شَكْلا لإنتاجِ ما يُمكِن إنتاجُـهُ مِن الصِّيَغِ الجَديدَةِ وَالحُرةِ للإنسانيةِ في الحِوارِ وَالنِّقاش، وَعَدَمِ التَّسليمِ لِما هُوَ مُرتَكزٌ كَمُطلَقٍ، بَل ما يُمكِنُ أن نَصنَعَهُ وَنَضَعَهُ مِعيارًا لِحَياةٍ أحسَنَ. وَيَرتَبطُ كُل ما سَـبَق بما يُقَدِّمُ مِن تَصوُّرٍ للاستِقلالِ في الفَنِّ أيضًا. فالاستِقلاليةُ الفَنيَّةُ الَّتي يَلزمُ أن يَتَمتَّـعَ بها فَنانٌ وَشاعرٌ وَرَسامٌ وَمِعماريٌّ اليومَ هي نَوعٌ مِن الاعتِماديةِ عَلى النَّفسِ، تِلـكَ الَّتي تَدفَعُهُ باتجاهِ الإبداعِ[2]. وَالإبداعُ يَحمِلُ في طَيّاتِهِ مَعنى رَفضِ المحكاةِ لِنَمـاذجَ

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 80.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 92.

حُكميّة وَمِعياريّة خارجة عَن ذات الفَنان مِن جهة، وَمُتخَلّصة مِن مَفهومِ الكامـلِ الميتافيزيقي مِن جهةٍ أُخرى. وَعَليهِ فَعَلى الفَن أَن يَعمَلَ مِن أَجل إِبـداعِ الـذّوق. وَتلكَ الممارسات مِن الخَلقِ للحَديدِ وَالمبدَع هي صِناعاتٌ سَتُقيّم بلا ما يَسـبق، أو بما هُوَ خارجٌ عَنْ الإنْسَان؛ لأنّها عَمِلَتْ بَمنطِقِ اللاتَمثُّل، وَانتزَعَتْ جلدَ الضَـياعِ وَالتيهِ الميتافزيقي لِصالِحِ مَرجعياتٍ ما بَعد ميتافيزيقية. وَبناءً عَلى مـا تَقَـدَّمَ، فَـإنّ مَفهومَ الحَقيقَةِ التَّقليديةِ الناتِجِ مِنَ التَّصوراتِ الميتافيزيقيةِ، وَالتَّمثيليةِ قاطِبـةً يُعَـدُّ لا مَعنى لَهُ عَلى سَبيلِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، فأَعلَن تَنحيَة فِكرةِ الله، وَكُلُّ مَرجعٍ خـارجٍ ذَواتِنا عَنْ كَونه ناموسًا للحَقيقةِ، وَذلكَ يَجعَلُنا نَتنازَل لِزامًا عَنْ مَفهومِ الحَقيقَةِ ذاك.

ويَعدُ رورتي عَصر ديوي زَمنًا للإبداعِ البراجماتيِّ الأمريكيِّ، وانتعاشِ المؤسسةِ الأكاديميَّةِ الفَلسَفيَّةِ، فَقَدْ أَصبحَتْ الأخيرة حسبه بمثابَةِ «محراب مُتميّز لاسـتقبالِ المحاوَلاتِ التي كَانَتْ تبذل لتَحديدِ النظامِ الاجتماعيِّ الأمريكيّ، وانضمتْ إليهـا الفَلْسَفَة الأمريكيّة في الدعوة إلى مثل هذا التحديد، وكذلك كانت دَعوة ديـوي التي رَفعتْ راية الفَلسَفة الأخلاقيّة بأعتبار أنها ليستْ شكلا لمبادئَ عَامَّـة، تَقـوم بوظيفتِها كبديلٍ عَن الأوامرِ الإلهيّةِ؛ وَإنَّمـا تَطبيـق للعَقـلِ عَلـى المشـاكِلِ الاجتماعيّة»[1]. وذلك إيمانًا من رورتي بأهميةِ المرجعيّـة الاجتماعيّـة للفَلسَـفَةِ والانعكاس كوظيفة للفلسفة عَلى المجتمعِ، ويُقرر نجاحـات الفلسـفة في ذلـكَ المضمار بالرغمِ من عَدمِ قَبولهِ لِصورةِ الفَلسفةِ المنتَجة مع التقليدين أو النسـقين، كما يسميهم، يقول رورتي: «على الرغمِ مِن أنَّ الفلسفةَ ليسَت لها ماهيّة، إلا أنَّ لها تاريخًا. وعلى الرغم من أننا لانستطيع أن نُدركَ نُقطة البداية، في مسار الحركة الفَلسَفية أو العودة إليها.. فَإننا مع ذلك قد نستطيع أحيانًا أن نشير إلى أُسس قويَة لنتائجها الاجتِماعيّة»[2]. وَسيبقى ديوي لَدى رورتي مَصدرًا للاستعارةِ والتأويـلِ حتى يَصبح كسقراط أفلاطون.

---

(1) رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التـراث»، ضمن كتاب: بيتر كاز (إعداد)، **تاريخ الفلسفة في إمريكا خلال 200 عام**، ترجمـة حسني نصار ومراجعة مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ب. ت، ص 450.

(2) المصدر السابق، ص 449.

وَتَتَّضِحُ ٱستِعارات رورتي، بقوَّةٍ، مِن ديوي في مَسأَلَةِ المناهَضَةِ لِلميتافيزيقا، وَفي مَسألَةِ انعِدامِ وجودِ مَحكَمَةِ استِئناف أَعلى مَرتَبَة مِن الاتِّفاق وَالإجماعِ الديمقراطيِّ الصِّبغَة، وَهي الفِكرَةُ ذاتُها الَّتي يَعودُ لَها هابرماس تَناصًّا مَعَ ديوي في نَموذجهِ عَنِ التَّشاوريةِ الديمقراطيةِ الهادِفةِ للإجماعِ[1]. إلا أَنَّ ما يُخالِفُهُ رورتي في هذهِ الفِكرَة هُوَ أَنَّ هابرماس يَعمَل باتجاهِ الكَونيِّ بوَصفِهِ إطارًا للفَلسَفَةِ وَأسئِلَتِها وَحُلولِها، بَينَما يَعمَل رورتي باتجاهِ الخاصِ التَّضامُني الَّذي سَينحَصِر في بيئَةٍ مُجتَمَعيةٍ مُقتَصِرةٍ عَلى أُمَّةٍ مِن الأُمَمِ أَو بَلَدٍ مِن البُلدانِ.

بَدَأَ التَّحولُ وَالانعِطافُ عَنْ مَسارِ الحَقيقَةِ المرتَبِطة بالتَّطابقِ مَعَ الواقِعِ (عَلى سَبيلِ المرجعِ وَالمطلَق) بتَأثيراتٍ نَقديةٍ وَتَأسيسيةٍ مَعَ المِثاليين، إلا أَنَّها تَنامَتْ مَعَ فَلاسِفَةِ الاختِلافِ وَالنَّصِّ، لِتصبَحَ أَكثَر مُلاءَمَةً؛ حَتى اتَضَحَتْ بصورةٍ جَليَّةٍ، مَعَ طُروحاتِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، في أَنَّها تَعمَل بضِدِّ التَّمَثُّلِ وَالتَّأسيس.

وَيَرى رورتي أَنَّهُ يُمكن التَّشكيك بفِكرَةِ المطابَقةِ حَتى التَّخَلّي عَنها، كَما يُمكِنُ هَزُّ عَرشِ التَّمَثُّليةِ عِبرَ الاعتِمادِ عَلى ما جَاءَ مَعَ الكَثيرِ مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ التَّاسِع عَشَر، مِن اعتِقادٍ بِأَنَّه يُمكن اختِزال الوجود بأَفكارٍ فَقَط. وَالاعتِماد عَلى ما بَرَزَ في القَرنِ العِشرين مِن اتِجاهٍ جَديدٍ لا يَرى سُوى النُّصوص مَوجودًا. وَيُسَميهم رورتي بالنَّصّيين وَيُصَنف أَكثَرهُم في حَقلِ النَّقدِ الأَدَبي مِثل بلوم وَهارتمان وَبول دي مان، وَما بَعد البنيَوية مِثل دريدا وَفوكو وَمُؤَرخين وَأَغلبهم ٱنطَلَقوا مِن هايدغر. وَلَدى هذهِ الحَرَكَة النَّقْدية حَلْقَة صِلَة بمِثاليةِ القَرنِ التَّاسِع عَشَر وَذلكَ في تَشابُهِهما بعَدائهما لِهَيمَنَةِ العِلمِ الطَّبيعي أَو مَناهِجِه.وَالتَّشابه الثاني: إنَّهما قالا بأَنَّنا **لا يمكن** أَن نُقابلَ فِكر الإنسَان أَو اللُّغَة بالواقِعِ مُطابَقَةً، فَينتجُ مِن ذلكَ مَفهومٌ لِلحَقيقَةِ. وَذلكَ جاءَ عَلى لِسانِ المِثاليين أَيضًا بكَلِمَةٍ أُخرى: لا يُمكنُ أَن تُمَثِّل الفِكرَةَ إلا فِكرَة أُخرى[2]. وَلِذلكَ يَتَقَوَّضُ مَفهوم التَّطابُقِ مِن

---

(1) حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عَنْ عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، **مجلة الثقافة الأجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 72.

(2) Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, University of Minnesota Press Minneapolis, 1994, p. 139.

جهةٍ، وَمَفهوم التَّمَثُّل مِن جِهةٍ أُخرى. وَلأجلِ ذلكَ يَعمَل رورتي صَوبَ نَوعٍ مِنَ الممارسةِ الفَلسَفيَةِ (المحادثيةِ).

وَبناءً عَلى ما سَبَق، بَدَتْ الحَقيقةُ وَكأنَّها حيِّز للتَّناول النِّقاشيِّ وَالكَلاميِّ؛ فِكرَةً بفكرَةٍ، وَكُلها لا مَرجعَ ثابت لها. وَهُنا تَتَقوَّض التَّمثيليَّة، وَيَظهَرُ نَتيجة لِما أوردناه سابقًا، أنَّ رورتي ضِدَّ كُل النَّزعات التَّأسيسية مِنَ التَّمثيليةِ وَالمرآويةِ وَالنَّسَقيةِ وَالواقِعيةِ. وَالحَق أنَّها كُلّها صُورٌ لِمَنهَجيةٍ واحِدَةٍ تَعتَمِدُ مُنجَزَ نَظَريةِ المعرفةِ أسًّا لَها. لِذلكَ فَهُوَ رورتي يَكشِفُ عَنْ صُورَة هذهِ الفَلسَفات، وَما تَتَضَمَّنُهُ مِن تَفَرعاتٍ في كَونها تَشتَرِك في الانصِهارِ في الإبستِمولوجيا، وَالَّتي تَستَدعي رَغبَةً في التَّقييدِ وَالتَّحديد، علاوَةً عَلى الرَّغبَةِ وَالتَّطلُّع إلى إيجادِ أُسسٍ لِكَي يَتَعلَّق بها الإنْسَان وَيَتَمَسَّك. كَما أنَّهُا تَبحَثُ عَنْ أُطرٍ أَو مُخَطَطاتٍ لا يَتيهُ أَحَد فيها، ذلك إن مَشى سَبيلها وَلِذلكَ فَهي تَفتَرِضُ أَشكالَ تَمثيلٍ لا يُمكِنُ مُقاوَمَتُها لِكَي تصبَحَ مِعيارًا[1].

تَظهَرُ قِيمَةُ الفَلسَفةِ، بَعدَ التَّخَلّي عَنْ أنموذَجِ التَّمَثُّل وَالمطابَقَةِ وَالمرآويةِ، في تَحَولِها نَحوَ تَمجيدِ الخَيالِ وَالشِّعريةِ وَالمنعَطَفِ الرومانطيقي. تَعمَلُ بِصَدَدِ صُنعِ الأفكارِ وَالأطوارِ الجَديدَةِ مِنها فَوقَ حَتميات العَقْلِ، كَما مَعَ الفَنانِ وَاستِقلاليَتِهِ وَالوَصفِ البراغماتي وَعَمَليتهِ هَدَفًا في تَحقيقِ أهدافٍ إنسانيةٍ، أكثَرَ مِن أَن تَكونَ الفَلسَفَةُ مُحاوَلَةً في الإخلاصِ لِلواقِعِ وَالدقَّةِ. وَفي الوَقتِ نَفسهِ فَإِنَّ نَقْدَ الميتافيزيقا الَّذي أَصبَحَ صُورَةً لِلفَلسَفَةِ في المئتي سَنة المنصَرِمَة، وَأَخَذَ يُعَلِّمُنا ما لا يمكننا الحصولُ عَليه وَما لا يُمكِنُ أَن نَرغَبَ بِهِ. إلا أنَّهُ لَمْ تكُن لَدَيه القُوّة التَّسويغية كَنظامٍ فَلسَفي لأن يَمنَحَنا الوَصفَةَ وَالنَّصيحَةَ حَولَ ما يُمكِن أن نَحصَلَ عَليه، أَو نَرغَبَ بِهِ[2]. وَعَليهِ فَقَدْ عَجزَت الفَلسَفَةُ، بَعدَ نَقدِها لِلميتافيزيقا، عَنْ أن تُقَدِّمَ مَشروعًا خَلاصِيًّا لا يَتناقَضُ أَدائيًّا مَعَ مُبتَنَياتِه التَّحَرُّرية؛ فَأَدى إلى الانقيادِ مِن جَديد لِصَنَميةِ المطابَقاتية لِلواقِعِ، وَضَياعِ الإنْسَانِ في قِيَمٍ خارجةٍ عَنه، وَمَعايير لا تَخضَع لإرادَتِه. وَهُنا تَبدَأ مَسيرة مَطلَب العَرَضية وَالتَّهذيب بَدَل القَسر النَّسَقي

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 419**.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «**ملاحظات فلسفية**»، ص 93.

وَالتاريخانِيّ الحَتميّ وَالمعقولية بما هيَ خارِج عَنْ الإنْسَان. وَما يَخرج مِـن تِلـك القَسرية هُوَ الخَيال الإنْسَانِيّ، فَالخِبرات المتاحَة للإنسان هِيَ ما تَستَطيعُ أن تُعْطِـيَ مَعنى لِحياتِهِ. وَلَو راجَعنا بَعضَ نُصوصِ ديوي لَوَجَدنا رورتي مُواليًا وَطالِبًا مُخلِصًا لَه. يَقولُ ديوي: «إنّ الخِبرَةَ الإنْسَانية تَتَشَكّلُ مِن وجودِ مَجموعَةٍ مِن العَلاقـاتِ وَالرَوابطِ وَالذكرياتِ الّتي يَتِمُّ توسيعُها وَالتَّحكم بها عَـنْ طَريـقِ التَّخيُّـلِ»[1]؛ فَالتَّخيُّل هُوَ أداة التَّحَرُّر وَاْستِعادَةِ الإنْسَانِ، وَهُوَ ما سَيُشَكّلُ المادَّة الأساس وَالخامّ لِلدفع باتِّجاهِ تَحصيلِ الخِبرَة الإنْسَانية، الّتي سَتوَجَهُ فِيما بَعد لِحَلّ أيّ أزمَةٍ يُمكِنُ أن تُواجهَنا في الحَياة عبرَ إخضاعِها لِلفَحصِ الحِجاجي المحادَثي.

وَيَقومُ مَفهوم التَّهذيبية وَالمحادَثَة الّتي يَبتَغيها رورتي عَلـى أعمِـدَةٍ نَقديـةٍ وَإنجازاتٍ نَظَريةٍ، مِنها: ماقَدَّمَهُ سيلارز وَكواين وَديفدسون في نَقـدِهِم لِلمُنجَـزِ التَّحْليليّ وَفي تَمييزاتِهم اللُّغَوية وَقواعِدِها وَمَحَل الواقِعِ وَالأَثَرِ الاجْتِمَـاعي مِنـها، وَأَفادَ مِن غادامير في مَوضوع التَّنشِئَة/ التَّهذيب. (سَنُبَيِّنُ ذلكَ في مَوضوعِ التَّهذيب وَالأمل بَدَل المعرِفة).

(1) ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري، ومراجعة حسن حنفي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 107.

المحور الثالث:

هَل مِن مَنهَج؟ أَو في التّهذيبية، وَالمحادَثَة

-المَنهَج الاتفاقي وَبَرامِج البَحثِ:

يُتصَوَّر المنهَجُ عَلى هَيئةِ إطارِ خَطَواتي يَقودُ لِزامًا إلى نَتيجَةٍ مُتوَخَّاةٍ، يُـؤدِّي الباحِثُ فِيه دَورَ المنسقِ وَالكاشِفِ وَالمحَلِل وَالمتَوقع، بُغيَةَ أَن يَصلَ إلى ما يَنشُدَه. إلا إنَّ هذهِ الفِكرَة لَم تُلاقِ قَبولا لَدى رورتي؛ ذلكَ لأنَّها في مَضـمونها تَسـتَدعي هَيمَنَةً وَقَسرًا نِظاميًا وَتَأسيسيًّا، تُحَوِل الإنسَان إلى آلَةٍ مُسَـيَرةٍ بِـدَربِ المؤَكـد وَالحتمي!

وَهُنا مِعوَلٌ نَقديٌّ آخَر لِما جاءَتْ بِهِ الإبستِمولوجيا مِن حُجَجٍ في قَصـرِها لِلفَلسَفَةِ بنَظريةٍ في التَّمثُّلِ وَالتَّأسيس وَالمطابَقَة. وَلِذلكَ فإنَّ ضَياع التَّمثُّـل يَعـني ضَياع مَفهوم جَوهر أَو حَقيقة خافِية وَثابتة يُمكِنُ الإمساك بها، وَذلكَ فَحوى لا جَوهَرانية رورتي، أي هُوَ بالضِدِّ مِن نَموذَجِ التَّفكيرِ الماهويّ، وَيَعني ذلكَ أَن تَكون هُنالكَ حَقيقة في الخارِجِ عَنّا، وَيَجبُ الوصول لَها كَهَدَفٍ بَحثيٍّ، يُعَدُّ أَمرًا لاغِيًـا وَبِلا مَعنى.

وَكانَتْ قَد أَكدَتْ البراغماتية مُنذ تَأسيسها مَعَ بيرس وَإلى رورتي، عَلى انتِفاءِ مَفهوم وَواقِعِية الحَقيقَة المطلَقة بوَصفِها مَرجعًا أَو مِعيارًا، وَهذا الصِّنفُ مِنَ التَّفكيرِ ما بَعد الميتافيزيقي جَعَل الفِكر خالِقًا أَو مُنشِئًا لِما يَحب أَو مِنَ الأَفضَل فِعله؛ لأنه يؤَدي إلى نَتائِجَ مَطلوبَةٍ أَو مَقبولَةٍ أَو مُفَضَّلَةٍ وَناجِحَةٍ، وَإن جاءَتْ بِهذِهِ النَّتيجَـةِ فَتِلكَ حُدود الحَقيقَةِ.

وَلِذلكَ، فَرورتي يَرى أَنَّهُ لا يُوجَدُ بَرنامَجٌ بَحثيٌّ كَما كانَ كانْط يُقَدِمَه، أَو مَا قُدِّمَ مِن وَقتِهِ وَإلى حَتى القَرنِ العِشرين وَالكانْطية الجَديدَة، لِتَجدَ نَفسَها اليَـوم مَحرومَةً مِنَ المواردِ الدِفاعية، مِمّا اضطَرَّها إلى طَي خِيامِها وَالرَّحيل. لكِن يَلزَمُ هُنا تَسجيلُ الملاحَظَاتِ النَّقدية لِذلكَ التاريخِ وَالسَّردياتِ مَرَةً أُخرى، وَيَتَّضِحُ مَـدى أَهميَتِهِ لِنُؤَكِد ضَرورَة إدراك أَنَّ الوَقتَ قَد حان لِمحاوَلَة شَيء جَديد. وَيُعتَقَـد أَنَّ رَفضَ رورتي لِمَفهومِ التَّماثُلِ الواقِعِي لِلحَقيقَةِ يَصِل إلى شكلٍ مُتطَـرِّفٍ لِلمثاليـةِ

اللُّغوية، فَإذا كانَتْ مُعتَقَداتُنا لا تُجيبُ العَالَم فَالحَقيقَةُ هي شَيءٌ نَحـن نَصـنَعُه: وَفِكرَةُ الحَقيقَةِ الموضُوعِيةِ تَختَفي بوساطَةِ المجلس (أَو الهيئة)، الّتي تَأخذ عَلى عاتِقِها أُمور الصِّناعَةِ تِلكَ[1]. وَهُنا يَستَنتِجُ رورتي مِن نَقض وَتَفكيكِ دَعـائِم التَّطابُقيـةِ وَصَرامَتِها المفتَرَضَة وَالهَدَف الموضوعيّ وَمِثالِيَته، أَنّنا يَلزَمُ أَن نَتَوَجَّهَ صَوبَ نَوعٍ مِن التَّضامُنِ في أُطرٍ خاصَّةٍ، وَمَنهَجيَّة آنية وَاتِفاقية في صُنعِ الحَقائِقِ وَاعتِمادِها.وَذلـكَ يَستَدعي العارِضَ وَالمؤقَت دَومًا. وَهذا يَعني انتِفاء المنهَج الهادِف لِتِلكَ الحَقائِق الّتي تَضَمَّنها التَّصور غَير المسَوِّغ لِلواقِع وَكَأَنَّهُ مُستَقِلٌّ عَنّا.

يَقولُ رورتي: «إذا آستَخدَمَ المرءُ المصطَلَحَ "مَنهَجًا" تَرادُفًا مَعَ "بَرنامَجِ بَحثٍ" أَو "فِكرَةٍ رائِدةٍ"، أَو "بَصيرَةٍ أَساسيةٍ"، أَو "تَحفيز أَساسي"، فَإِنَّ هكذا استعمالاتٍ [تُعدُّ] مُضَلِّلَةً. فَمُصطَلَحُ "المنهَج" يَجبُ حَصره بِالعَمَلياتِ المتَّفَق عَليهـا لأَجـلِ تَسويةِ الخِلافاتِ بَينَ المزاعِم المختَلِفَة»[2]. أَي إِنَّهُ يَهدِفُ، بَعد نَقدِهِ لِلنَّسـقيَةِ إِلى إِبرازِ مَفهومِ التَّهذيبِ، بِوَصفِهِ القُدرَةَ عَلى الانفتاحِ وَالاستِماعِ لِلآخَرِ وَتَفَهُّمِـهِ، وَمُحاوَلَة التَّعايُشِ مَعَه، أَي داخِل المختَلِف وَبالمختَلِف وَمَعَ المختَلِف، اعتِراف بِحَقِّ الآخَر في الوجودِ دونَما أَن نُحِلَيه إِلَينا أَو نَلغي آختِلافه[3]. وَهُنـا تَبـدو مهمَّـةُ الفَلسَفَةِ خارِجَ إِطارِ رَسم الإِستراتيجياتِ لِلوصولِ إِلى الدِّقَةِ وَالحَقيقَةِ، وَالاستِعاضَة عَنها بِبَدَلِ الاتِفاق وَالبَرمَجَة مِن أَجلِ الرضا وَالقَبول وَالتَّهذيب. وَذلكَ ما يَأخُـذُ مَعنى عَمَليًّا أَكثَر مِن كَونِه انعِكاسِيًّا - تَأَمليًّا يُحاوِلُ المطابَقَةَ أَو المقايَسَة.

-المُحادَثَة: طَرِيقًا نَحو ما بَعد الميتافيزيقا

الخُروج مِنَ المِرآوية، بِوَصفِها نَسَقًا قَسريًا لِلعَقلِ الإِنْسَانِيِّ يَنبَني عَلى التَّمَثُّـلِ وَالمطابَقَةِ، يَجعَلُنا أَمام خِيار بَديل هُوَ المحادَثَةُ الّتي تَحلُّ مَحَلَ المجابَهَةِ وَالصِّراعِ، أَو

(1) Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 69.

(2) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 87.

(3) زهير اليعكوبـي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانـزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، **مجلة الفكر العربـي المعاصر**، العدد 142-143، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2008، ص 115.

السَّذاجَة المتَأَتية مِنَ الوثوقِ المطلَق بالماهيةِ الانعكاسية عَنِ الواقِع، وَالأفكارِ المتَمثِلَةِ بوَصفِها صُورَةً طِبقَ الأصْلِ، ويَقينيَة المعنى. «يَرى رورتي أنّ فَلسَفَة ما بَعد الحَداثَة آنفَتحَت اليوم عَلى الحِوارِ وَالتّواصُلِ، بَعدَ ما أخفقَ العَقلُ المـاهَويُّ أو الحَقيقَـةُ المتعاليَةُ في بناءِ عَلاقاتٍ بَشَريةٍ مَرنَةٍ وَمَفتوحَةٍ»[1]. وَلأجلِ ذلكَ يَسعى رورتي إلى الوثوقِ ببَدائِلِ: المحادَثَةِ وَاللا نَسَقِ وَاللا مُطلَقِ المعرفي، وَاللا قَبلي، وَاللا تَمَثُّـلي، فَيَقول (وَنَتيجة لِما سَبَق): «إنّ الفَلسَفَة الّتي تُفيدُ نَسَق البَحثِ عَنْ أشكالِ التَّمَثُّلِ المتَميزةِ، مِن بَين تِلكَ الأشكالِ الّتي تُولّف المِرآة، تَصبَح غَير مَعقولَة.. وَالّتي تُحَدِّدُ أُسس بَقيَةِ المعرِفَة، وَالّتي تَشرح أيًا مِن أشكالِ التّمثيل، هُـوَ مُعطًـى مَحِـضٌ أو تَصوريٌّ مَحِضٌ، وَالّتي تُعَدُّ صِيَغًا قانُونيةً وَلَيسَ اكتِشافًا تَجريبيًّا حِسـيًّا، وَالّـتي تُفَصِّلُ المقولاتِ عَبرَ الأُطرِ المساعِدَةِ عَلى الكَشفِ. وَإذا آعتَبَرنا المعرفَـةَ مَسـألَةَ مُحادَثَةٍ وَمُمارَسَةٍ اجتِماعيةٍ، وَلَيسَ مَسعى لِتَصويرِ الطَّبيعَةِ كَما لَو في مِرآةٍ، فَلَـنْ يَكونَ عَلَينَا أنْ نَتَصَوَّرَ مُمارَسَةً وَرائِيةً- ميتافيزيقيةً»[2].

كَما أنّ رورتي يَقِفُ بالضِدِّ مِن كُلِّ التَّصوراتِ اللّاهُوتّيةِ الّتي تَتّصلُ بـالرُّؤى الدِّينيّةِ مُبررًا مَوقِفَهُ ذلِكَ بفِكرَةِ المحادَثَةِ. وَبكَلِمَةٍ أُخرَى، يَـرى رورتي ضَـرورَةَ خَصخَصَةَ الدِّين: تَحويله إلى مُجرَدِ شَأنٍ خَاصٍّ لا يُفتَحُ أمَامَه المَجَـالُ لِلـدُّخول لِلفَضاءاتِ العَامَّةِ وَالسِّياسِيَّةِ؛ وَذلِكَ لأنّ طَبيعَةَ الدِّينِ نَفْسِهِ لا تَقبَلُ مَنهَجية المحادَثةِ وَالِحوارِ، لأنّه يَغلِقُ أيَّ حِوارٍ قَبْلَ أن يَبدَأ، فَهُوَ يُقَرِّرُ ما يَجبُ أنْ يَكونَ، وَما هُوَ ضِد مَشيئَةِ الله أو مَعَها. علاوَةً عَلى أنّ رورتي لا يُعيرُ أهَميةً لِلدِينِ عَلى المسـتَوى الشَّخصِي، فَهُوَ يَتَجَردُ مِن ثُنائيةِ الدِيني وَاللادِيني[3]. وَإحالَةُ الدِّيني إلى الخُصُوصِيَّةِ، يَجعَلُ إنْسَانَ رورتي لا مَوضُوعيًّا، وَلا كَوْنيًّا أو إبستِمُولُوجيًّا، كَما سَنَكشِفُ ذلكَ تِبَعًا، وَيَعمِدُ إلى تَنظِيمِ حَياتِهِ بِأدواتِ ما بعدَ الميتافيزيقيةِ الـتي تَعتَمِـدُ الِحـوارَ وَالاتِّفَاقَ.

---

(1) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر العربـي المعاصر**، ص 167.

(2) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 248.

(3) Rorty, Richard, **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, 1999, London, p. 171.

وَدَيْمُومةُ المحادَثَةِ جُزءٌ مِن اعتِمادِهَا أصلا، بنَظَرِ رورتي؛ لأنَّها هَدَفٌ مَركَزيٌّ لِلفَلسَفَةِ، فالنَّظَر «إلى محادَثَةٍ جارِيةٍ، بوَصفِها هَدَفَ الفَلسَفَةِ الكافي، وَاعتِبار الحِكمَةِ ماثِلةً في القُدْرَةِ عَلى اسْتِيفاء المحادَثَةِ، مَعْنَاهُ أنْ نَعتَبِرَ البَشَرَ مُوَلِّدِين لأوْصَافٍ جَديدَةٍ وَلَيسَ أن نعتَبِرَهمْ كَائِناتٍ، يَأمَلُ الإنْسَانُ في أنْ يَكُونَ قادِرًا عَلى وَصْفِهَا وَصْفًا دَقِيقًا»[1].

وَلَيسَ لَدى رورتي أيُّ مَفهُومٍ لِلحَقِيقَةِ بمعنَاه الماوَرائي، وَالَّذِي مِنْ شَأنِهِ أن يَسمَحَ لَه بِرَسمِ خَطٍّ قَواعِديٍّ تَأسيسيٍّ وَمَنهَجِيٍّ نَحوَ النِّهَايَةِ، فَكُلُّ مَا نَفعَلُهُ بالمحَادَثَةِ لَيسَ الغَرَضُ مِنهُ الوُصُول إلى الحقيقَةِ. وَبالنَّظَرِ إلى الأشْيَاءِ مِن زَاوِيَةٍ مَعْرِفيَّةٍ-زاوِيَةٍ مُجديَةٍ فَقَط لِلبراغماتي- فَكُلُّ ما نَفعَلُهُ هُوَ إعَادَةُ رَبطِ شَبَكَةِ المعتَقَدَاتِ بِصُورَةٍ أفضَلَ وَأكثَرَ. وَكَونهِ براغماتيًّا، يَنبَغي عَلى رورتي أنْ لا يَمْلِكُ عَودَةً مَعَ لُغَةِ "النِّهائِيَّةِ" وَالمطلَقِ وَالتَّامِّ. فَتَستَمرُ المحادَثَةُ لكِنْ مِما لا شَكَّ فِيهِ إنَّه مِنَ الممكِنِ أن تَنشَأَ حَالاتٌ تَكْشِفُ عَنِ الاختِلافَاتِ في الرَّأي، وَالَّتي تَكُونُ عَمِيْقَةً لِدَرَجَةٍ لا يُمكِنُ حَلُّها بوضُوحٍ. وَعَلى ما يَبْدُو، فالمخرَجُ الَّذِي يَستَخْدِمُهُ رورتي يَتَجَلَّى في أنَّهُ يَنْبَغِي أن يُعامَلَ عَدَمُ الحَلِّ هَذَا بما يَرتَبطُ بمَوارِدِنا الجَدَلِيَّةِ الحالِيَّةِ، وَالَّتي هِيَ في تَغْييرٍ مُستَمرٍّ. وَإذا كُنَّا لا نَرَى وَسِيْلَةً لِحَلِّ النِّزاعِ، فَيَتوجَّبُ عَلَيْنا أنْ نَبْحَثَ عَنْ واحِدٍ آخرَ وَهكذا. وَقَدْ نَجدُ واحِدًا، أو لا نَجدُ، فَهذَا يَعتَمِدُ عَلى البَراعَةِ وَالحَظِّ. وَلكِنْ فِيمَا لَوْ كَانَ يُمكِنُ حَلُّ الخِلافِ (أو تَجاوزُهُ بِإبْداعٍ) فَهُوَ مَسألَةٌ مُتَماسِكَةٌ جِدًّا. وَمُهِمَّةٌ تَهذِيبيَّةٌ إبْدَاعِيةٌ ذاتِيَّةٌ[2].

لِذا فَمُشكِلَةُ العَالَمِ الواقِعِيِّ وَإمْكَانِيَّةُ تَمَثُّلِهِ، وَمِعْيَارُ التَّطَابُقِ القائِمِ عَلى أُسُسِه، يُعَدُّ مَوْضُوعًا لا طَائِلَ مِن دِراسَتِه أو أمَلٍ في الإفادَةِ مِنهُ، فَيَجِبُ التَّخَلِّي عَنْهُ وَطَرحُهُ جَانبًا؛ لأنَّ إحْدَى المشَاكِلِ التَّقْلِيدِيَّةِ الَّتي وَرِثَهَا العَقْلُ الغَرْبِيُّ مِن حَقْلِ الإبستِمُولوجيَا؛ وَتَنَاسَى هُمُومَهُ، وَالهَمَّ الإنْسَانيَّ، كَكُلٍّ، وَلا سِيَّما في حَلِّ الأزَمَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالأخْلاقِيَّةِ وَالسِّياسِيَّةِ، وَهذِهِ النَّتِيجَةُ مُتَضَمَّنَةٌ في فِكرِ ديوي

(1) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 494.**

(2) Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 78-79.

وَالَّتِي أَتَاحَتْ لِرورتِي آسْتِئنافَ الخِطَابِ فِي مَوْضُوعِ الانْعِطافِ بِمَسَارِ الجَدَلِ الفَلْسَفِيِّ نَحوَ المجتَمَعِ وَمُشكِلاتِهِ، وَالسِّيَاسَةِ وَيُوتوبِيَّاهَا الواقِعِيةِ. يَقولُ دِيوي: «أَلا يَسمَحُ التَّخَلُصُ مِن هذهِ المشْكِلاتِ التَّقْلِيْدِيَّةِ لِلفَلسَفَةِ أَنْ تَتَفرَّغَ لِمَهَامَّ أَكثَرَ فائِدَةٍ لِلمُجتَمَعِ؟ أَلا يعني ذلِكَ تَشْجِيعُ الفَلسَفَةِ عَلَى مُواجَهَةِ المشْكِلاتِ الاجْتِمَاعيَّةِ وَالأَخلاقيَّةِ الكُبْرَى الَّتِي تُعَانِي مِنْهَا الإِنْسَانيَّة؟ وَتَسْعَى لِلتَّركِيزِ عَلَى مَعرِفَةِ أَسْبابِ الشَّرِّ وَإِزالَتِها، وَتَطْوِيرِ فِكْرَةٍ واضِحَةٍ عَنْ المُمْكِنَاتِ الاجْتِمَاعيَّةِ الأَفضَلِ، وَتَكوِيْنِ فِكْرَةٍ أَو مَثَلٍ أَعْلَى يُمكِنُ آسْتِخْدَامُهُ كَمَنهجٍ لِفَهْمِ الأَمْراضِ الاجْتِمَاعيَّةِ وَمُحَاوَلَةِ عِلاجِهَا، بَدَلَ التَعْبِيرِ عَنْ عَالَمٍ آخَرَ أَو عَنْ هَدَفٍ مُسْتَحِيلِ التَّحَقُّقِ»[1].

- التَّهذِيب، وَالأَمل بَدل المَعرِفَة:

يَغوصُ رورتِي فِي حَوَّانِيَّاتِ الفَهْمِ التَّمَثُّلِيِّ: الَّذِي حَصَرَ الفَلْسَفَةَ بِمهمَّةٍ إِبْستِمُولوْجيَّةٍ، فَيُحَاوِلُ أَنْ يُفَكِكَ العلاقَةَ بَيْنَ الكَلِماتِ وَالعَالَمِ، وَكَذلِكَ علاقَةُ الإِنْسَانِ بِفِكْرِهِ (بِدراسَةٍ سَايكُولُوجيَّةٍ). وَحَالَما نَرَى صُورَ التَّمَثُّلِ، الَّتِي نَحْنُ بِحَاجَتِها لِوَصْفِ العَالَمِ، وَالَّتِي تُؤَدِّي بِالنَّتِيجَةِ إِلى نَظَرِيَّاتٍ فِي المَعْنَى مُتَعَلِّقَةٍ بِاللُّغَةِ الَّتِي نُعَبِّرُ بها، نَجِدُها كُلَّهَا لا صِلَةَ لَهَا بِالقُدرَةِ عَلَى التَّسويغِ بِقَدَرِ علاقَتِها ببرادايم (نَموذَج) الثَّقافَةِ السَّائِدَةِ، فَهُوَ يَعتَقِدُ أَنَّ التَّحَوُّلَ الَّذِي حَصَلَ بِاتِّجاهِ هَيْمَنَةِ الإِبْستِمُولُوجْيَا عَلَى المعْنَى بَدَلَ اللاهُوتِ، إِنَّما هُوَ بِسَبَبِ تَحَوُّلِ البِيْئَةِ الثَّقَافِيَّةِ مِنْ دِينِيَّةٍ إِلى عَلْمَانِيَّةٍ، وَاليَوْمَ يَبْدُو التَّخَلِّي عَنْ المرآويَّةِ الإِبْستِمُولُوجيَّة تَخَلِّيًا عَن الفَلْسَفَةِ النَّسَقِيَّة، وَيَقتَضِي أُنْمُوذَجُنَا الجَدِيْدُ أَنْ نُحَدِّدَ خَرِيْطَةَ العِلْمِ وَالدِّينِ وَالشِّعْرِ وَالعَقْلِ بِحُدُودٍ مُلائمَةٍ لِكُلٍّ مِنْهُم[2]. وَتَتِمّة لِمَعَالِمِ المَشْرُوعِ الرورتوي يَلْزَمُ أَنْ نُوَضِّحَ أَنَّ التَّهْذِيبَ هُوَ الكُنُّ الجَدِيْدُ لِلإِنْسانِ المعَاصِرِ.

مِنْ أَجلِ مُدَاوَمَة التَّنظِيرِ وَالمسَارِ الذَّرائِعِيِّ يَقْدِمُ رورتِي عَلَى وَضْعِ لَبِنَاتٍ لِفَلسَفَتِهِ فِي التَّهْذيبِيَّةِ وَالبراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ، هِيَ بِصُورَةٍ أُخْرَى كَلامٌ فِي المحادَثَةِ والحِوارِ، إِلا أَنَّها هُنا تَأْخُذُ دَورَ التَّكْوِينِ لِتِلكَ المحَادَثَاتِ، وَلا يُمكِنُ فَهْمُهَا بِصُورَةٍ

(1) ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 119-120.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 296.

تَأسِيْسيَّةٍ، لِسَبَبَيْن: **الأوّل**: أنّهُ ضِدّ هَذهِ النّزعَةِ، **والثاني**: لأنّها بفَحْوَاهَا لا تَأسِيسيَّةٍ، وَلا تَعْمَلُ عَلى مَعْنَى النّسَقِ وَالبناءِ الحِرَفِيّ، أَو التّمْثُليّ أو الميتافِيزيقيّ. وَإنّما مِنْ أَجْلِ مَشْرُوعٍ في الأَمَلِ وَالتّضَامُنِ وَالدّيمُقراطيّةِ وَنَقدِ الميتافِيزيقَا، وَلِذلكَ فهُوَ يُدافِعُ عَنْ الفَرَضياتِ الآتيةِ:

أولاً: الحَقيقَةُ لا صِلَةَ لَها بِالتّطابُقِ مَعَ الواقِعِ (اللا تّطابُقيّة):

يَتَخَلّى **رورتي** عَنْ مَفهُومِ الحَقيقَةِ الّذِي يَهْدفُهُ البَحْثُ الفَلْسَفِيُّ، وَيَبْغي وصُولَه في نهايَةِ المطافِ. أو أنّها ما تُمَثّلُ المطلَقَ أو المقَاسَ إليهِ وَالكافي وَاليَقِيني؛ لأنّها لَيْسَتْ نَتيجَة مُطابَقَةٍ وَبَحثٍ وَإنّما اتّفاقٌ وَقَبُولٌ. وَيَرى أنّهُ لَيْسَ هَدَفَ البَحْثِ العِلّمِيِّ، أو البُحُوثِ الأُخْرَى، أَن تَطلُبَ الحَقِيقَةَ المتَعَلقَة بِالعَالَمِ الخَارجيِّ وَالمطْلَقَة المعيار. وَإنّما المطلَبُ هُوَ في الغَالِبِ الاسْتِعْدَادُ الأَفْضَلُ لِلمُحَادَثَةِ وَالمحاجَجَةِ وَالبَرهَنَةِ، وَبذلكَ فَالمطْلَبُ يَتَعَلّقُ بِاَسْتِعْدَاداتِنا الفُضْلَى لأَنْ نُعَالِجَ مُشْكِلاتِنا وَشُكُوكَنَا الّتِي تُحيْط بتَصَوّرَاتِنَا وَسُلوكِنا وَمُحرّكاتِهِ، وَبِذلِكَ فإِنّنَا نَسعَى إلى تَسْويغٍ وَلَيسَ تَسبيبًا لأفعَالِنا وَعَلاقَتِنا بالحَقِيقَةِ وَالواقِعِ الخَارجيِّ كَذلِكَ. وَإذا كُنّا لا نَسْتَطِيعُ تَحصيلَ تِلكَ الأَسْباب بوَصْفٍ مِنْ أوصافِ التّفسيرِ لِلحَقِيقَةِ وَعلائِقِها، فَإنّهُ يَلزَمُ أَنْ نَفهَمَ الأمرَ بِصورَةٍ مُغايرَةٍ تَتَعَلّقُ بِتَسْويغِ المعتَقَدِ بِالعَالَمِ وَما يُنْتِجُهُ مِمّا نُسَمّيهِ بالحَقائِقِ[1].

يَعْتَقِدُ **رورتي** أَنّ فِكْرَةَ "الإجَابَةِ عَلَى العَالَم" تَخلطُ بَيْنَ السّبَبيّةِ والتّسْويغيّة. بطَرِيقَةٍ مَا، فإنّ العَالَم يُشَارِكُ في تَنْظيمِ مُعتَقَداتِنَا. فَنَحْنُ مُتَدرّبين عَلَى المراقَبَةِ وَالممَارَساتِ التّقريريّةِ الّتِي تَتَطَلّبُ الإبْلاغَ عَنْ التّصَرّفَاتِ الطّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظّروفِ الخارجيّةِ. لكِنْ عَلَى الرّغمِ مِنْ أَنّ العَالَمَ يُؤدّي دَورًا سَبَبيًا في تَنظِيمِ مُعتَقَداتِنا، فَهُوَ لا يُؤدّي دَورًا تَسْويغيًّا قَائِمًا بذاتِهِ، وَذَلِكَ لأَنّ المواقِفَ الّتي تُثيرُ التّقاريرَ الملاحَظَةَ لا تُطالِبُ بأَنْ تَكونَ مَوصُوفَةً في أَيِّ مُفرَدَاتٍ خاصّةٍ. كَما أنّها لا تُحَدّدُ الأَهمّيَةَ الاستِنتاجيّة أو النّظَريّةَ للتّقارير الّتي تُثيرُهَا. قِياسًا عَلَى ما سَبَقَ، مَاذَا يَعْني تَفاعُلَنَا مَعَ العَالَمِ؟ ذَلِكَ يَعْنِي أَنّنا لا نُسَيْطِرُ تَمامًا عَلَى الملاحظاتِ الّتي نَتّخِذُهَا

---

(1) جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، ص 436.

وَنَتيجةً لِذلِكَ فَإنَّ مُعتقَداتِنا هِيَ دائِمًا عرضَةٌ لِلتَّجارب المتَمرِّدَةِ. لِـذلكَ يَعتَقِـدُ رورتي بأَنَّ التَّقدُّمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقًا مِنْ مَوَاقِفِنا الَّتِي تُشيرُ إلى حَلِّ المشـكِلاتِ وَإزالَـةِ الانْحِرافاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيقِ..إلخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيقِ التَّحقُّقِ مِنَ المَسَافَةِ بَـينَ آرائِنا الحَالِيَّةِ وَنهايَةِ التَّحقيقِ، وَلِذلكَ فَلَيسَ لَدَينا أَيُّ تَصَوُّرٍ عَمَّا سَـيَكُونُ عَلَيـهِ التَّحقيقُ لِيَصِلَ إلى حَدِّهِ النِّهائي، وَلا فِكرةَ عَـن "الحَقيقَـةِ" (كمـا في النظريـة المثالية) لِكُلِّ شَيءٍ أَو نَوعِيَّةِ الطَّريقَةِ الَّتِي يُمكِنُ أَنْ نَضمنَ ما يَجبُ أَنْ تُوصَفَ بِـهِ الطَّبيعَةُ[1].

وَلِذلكَ، يَنبَغي عَلَيْنا أَنْ نَنسَى الحِسَابَاتِ المِيتافِيزيقيَّةَ لِطبيعَةِ الحَقيقَةِ، وَنَنظُـرَ إلى كَيفيَّةِ إجراءِ التَّحقِيقِ في الواقِعِ. وَالحَقيقَةُ لَدَى رورتي إنَّما هِيَ اتِّفاقيَّةٌ مُرتَبطَـةٌ بزَمَكان مُعَين؛ تَعتَمِدُ عَلى فِعْلِ الإنْسَانِ وَخِبرتِهِ في الحَياةِ وَما يَتَجَلّى عَنْ أَثَرِها مِنْ مَنفَعَةٍ في حَياتِنا، حَتَّى إنَّهُ بفِكرَتِهِ عَن التَّضامُنِ سَيُبيِّنُ أَنَّهُ يَعْمَلُ داخِلَ حَيِّزِ جَماعَةٍ مُنتِجةٍ لَها وَلَيسَ شَيئًا خَارِجًا عَنْها. وَمِنْ مَعالِمِ تَصَوُّراتِ مَعنى الحَقيقَـةِ بِمنْطِـقِ براغماتيَّة رورتي:[2]

1- تَبَدُّلُ مَفهُومُ الحَقيقَةِ مِن مَنطِقِ الكَشْفِ إلى مَنْطِقِ الصِّناعَةِ، فَهِيَ تُصْنَعُ وَلا دَاعيَ لِلْكَلامِ عَنْ مُحاوَلاتِ كَشْفِها.
2- إنَّ هذهِ الحَقيقَة مُقيَّدَة بزَمَنٍ مُعَينٍ وَيُمكِن أَن تَتَطَـوَّرَ، وَذلِـكَ يَعـني إمكانيَّةَ التَجْدِيدِ وَالمراجَعَةِ، وَبذلِكَ إمكانيَّةُ وَسَيطَرَةُ الإنْسَانِ عَليْهَا.
3- سَيَكون الإنْسَانُ مَسؤولا عَلى أَفْعالِهِ وَعَواقِبِها، وَذلكَ بناءً عَلى صِدْقِ وَحَقيقَةِ وَصِحَّةِ أَفعالِهِ وَسُلوكيّاتِه. وَذلكَ يَعني أَنَّ الإنْسَانَ يَحمِلُ تَميُّزًا وَفَرادَةً وَتَقدِيسًا في كَونِهِ صانِع تِلكَ الحَقيقَةِ.
4- إنَّ الشُّعورَ بالتَّثمينِ وَالتَّمَركُزِ في صُنْعِ الحَقيقَـةِ وَإمكانيـةِ الإنْسَـانِ لِمُراجَعَتِها، يَجعَلُهُ قَادِرًا عَلى المساهَمَةِ في فِعلِ التـاريخ وَالمشـارَكَةِ السِّياسِيَّةِ الفَعّالَةِ.

---

(1) Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 68.

(2) محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، ط1، الـدار العربيـة للعلـوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص 60.

5- إنَّ رهانَ الحَقيقَةِ بالنَّتيجَةِ هُوَ مُحاوَلَة في إلحاقِها بالمستَقبَلِ، وَذلكَ يَقودُ إلى فَلسَفَةِ تَفاؤل وَٱستِقْبالٍ نسبَةً إلى ٱعتِمَادِها عَلى الآثارِ، وَمَدى نَفْعِها الَّذي سَيعُودُ عَلى الإنْسَانِ.

يُخبرُنا البراغماتيون، بما فِيهم رورتي، بأَنَّ المغَالَطَة الكَبيرَة لِلمُعتَقَداتِ هُوَ أن نَعتَقِدَ أَنَّ مَجازاتِ الرُّؤى، وَالتَّطابُق، وَالخَرائِطَ الذِّهْنيّة، والتَّصويرَ وَالتَّمثيلَ، وَالَّتي تُطَبَّقُ في تَأكيداتٍ بَسْيطَةٍ وَنَمَطيَّةٍ، يُمكِنُ تَطبيقُهَا في مَجازاتٍ واسِعَةٍ مُختَلَفٍ فِيها. إنَّ هذا الخَطَأَ البَسيطَ يَجعَلُنَا نَعتَقِدُ أَنَّهُ لا يوجَدُ أَملٌ في أيِّ نَوعٍ مِنَ العَقلانيَّةِ، عِندَ عَدَمِ وجودِ أشياءَ مُتَطابقَةٍ، وَعَدَمِ وجودِ تِلكَ الصَّرامَة والدِّقَّة والوثُوقيّة إلا الذَّوق وَالعاطِفَة وَالإرادَة. وَعِندَما يَقُومُ البراغماتيُّ بالهُجومِ عَلى فِكرَةِ "إنَّ الحَقيقَةَ هي دِقَّةُ التَّمثِيلِ"، إنَّما يُهاجمُ التَّقْسيمَ التَّقليديَّ بَينَ العَقْلِ وَالرَّغْبَةِ، أو العَقْلِ وَالشَّهوَةِ، أَو العَقْلِ وَالإرادَةِ. فلَيسَ لأيٍّ مِنْ هذهِ التَّقسيماتِ أيُّ مَعنى إلا إذا فَكَّرنَا أنَّ التَّعَقُّلَ أُنمُوذَجًا لِلرُّؤيةِ، أَو كَما سَمَّاه ديوي "نَظَريةُ مَعرِفَةٍ بِالنِّسبَةِ لِلمُلاحِظِ أو المتَفرِّجِ"[1].

وَهذا التَّوجُّهُ الرورتي يَدينُ بالفَضْلِ لِما قَدَّمَهُ جون ديوي في فِكرَتِهِ عَن الخِبرَةِ وَأثرِهَا في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَالاتِّفاق بشَأنها وَقَبُولِها، أو الأخذِ بِها كَبَرنامَجٍ لِحُلولِ ما يُواجِهُنَا مِن مَشاكِلَ في الحَيَاةِ؛ فَهِيَ أداةٌ وَوَسيلَةٌ لِلعَيْشِ الأفضَلِ، وَبذلكَ فَهِيَ تَحْمِلُ الاستِقْبالَ وَالأَمَلَ، يَقُولُ دِيوي: «الخِبرَة: نَتيجَةٌ، وَقَرينَةٌ، وَمُكافَأَةٌ أو جَزاءٌ لِتَفاعُلِ الكائِنِ الحَيِّ مَعَ بيئَتِهِ؛ وهُوَ التّفاعُلُ الَّذِي إذا تَحَقَّقَ عَلى أكمَلِ وَجهٍ، تَحَوَّلَ إلى مُشارَكَةٍ وَتَواصُلٍ»[2]. فَالتَّواصُلُ وَالتَّفاعُلُ يَخلقانِ نَوْعًا مِنَ الفَهْمِ المشتَركِ، عبر تلاقُحِ الخِبراتِ. وَذلكَ هُوَ المنعَطَفُ البراغماتيُّ برُمَّتِهِ وَالَّذي يُعطِي لِلإنْسانِ سُلطَتَهُ في مِعياريَّةِ الحَقيقَةِ عبر مُشارَكاتٍ خِبراتيَّةٍ (ديوي) وَمُحادَثيَّةٍ (رورتي).

---

(1) **Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980),** p. 164.

(2) ديوي، جون، **الفن خبرة**، ترجمة زكريا ابراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 41.

ثانيًا: اللاماهوية/اللاجوهَرية:

بناءً عَلى ما سبَق، تُعطي اللاماهويَّةُ معنًى يُفيدُ بنَفْي إمكانيَةِ أن يَكونَ الواقِعُ الخَارجيُّ مَرجعًا لِلحَقيقَةِ، وَبالضِدِّ مِن فِكرَةِ العَالَم المتَكوِّنِ مِن الماهيَّاتِ (جَـواهِر ثابتَة لا تَتغَير وَتَقبعُ خَلفَ الظَّواهِر)، يُقَدِّمُ رورتي تَصورَهُ بأنَّهُ نَقض لِهذِهِ الرُّؤيَـةِ، وَالَّتِي طَالَمَا سَيطَرَتْ عَلَى العَقْلِ الإنْسَانيِّ، بِسَبَبِ ما أَنتجَتْهُ الفَلسَـفاتُ النَّسَـقيَّةُ وَالتأْسِيسيَّةُ، وَبصُورَتِها الواقِعيَّةِ أكثَر مِن غَيرِها.

لِذلكَ، فَإنَّ تَصوُّراتِنا عَنْ العَالَمِ تَمتازُ بالانفِتاحِ نَفْسهِ الَّذِي يَلزَمُ أَنْ نَتخِـذَهُ مُقابلَ (كُلّ) الآخَر؛ فَهِيَ تَصوُّراتٌ مِنْ أَجلِ الفَهْمِ وَالاتِفَاق، وَذلكَ يَدعُونَا إلى أَنْ نَخلَعَ كُلَّ جلبابِ الجَوهَرِ وَالمادَةِ، الَّتِي يُتَصوَّر أنَّها مَوجودَةٌ فِي العَـالَمِ الخَـارِجي وَعَلى ماهِيَّتِنا كَشفِ ماهِيتِها وَتَمثُّلِها كَمُطابَقَةٍ. وَذلكَ هُوَ نَفسُهُ الموقِف النَّـاقِض لِيقينيَّةِ الواقِعيَةِ، وَتَمثُّلِهم لِلواقِعِ عَلى أنَّهُ صُورَةٌ لِلحَقيقَةِ بمُطابقَتِهـا لِلأَصـلِ فِي الخارِجِ عَلى مِرآةِ عُقُولِنا؛ وَلِذلكَ يَقولُ رورتي: «إذا فَكرْنَا بأَنَّ المَعْرِفَـةَ لَيسَـتْ آمتِلاكًا لِماهِيَّةٍ، وَعَلى العُلَمَاء، أو الفَلاسِفَةِ أن يَصِفُوهَا، وَإنَّما كَحَقٍّ فِي الاعتِقادِ، بوَساطَةِ المَعاييرِ الجاريَةِ، فَإنَّنا نَكون عَلى الطَّريقِ الصَّـحيحِ»[1]. وَهـذا الشَّـأن الروريّ فِي نَقضِ فِكرَةِ الماهِيَةِ وَاستِهجانها إنَّما يَتَّصِل بامتِعاضِ دِيوي مِنها، يَقولُ دِيوي: «لَو أنَّنا أنْعَمنا النَّظَرَ الآن إلى لَفْظِ "الماهِيَة" لَوجَدْنَا أنَّهُ لَفظٌ غامِضٌ مُلتَبسٌ إلى أَعْلَى دَرَجَةٍ»[2]. ثُمَ يُوسِع دِيوي شَرحَه لِمَعنى الماهِيَّةِ[3] فَيَصِلُ إلى فِكرَةِ كَونها اللُّبَّ أَو الجَوهَريَّ، وَذلكَ -أيضًا- لا يَعني لَدَيهِ شَيئًا إلا مَا هُوَ نَتَاج لِلخِبرَةِ. وَبناءً عَلى ذلكَ فَمَعنَى أَو لُبُّ شَيءٍ ما، لَيسَ واحِدًا بالنِّسبةِ لِمَجموعاتٍ بَشَريَّةٍ مُختَلِفَةِ التَّخصُّصِ والبيئَةِ والخِبرةِ. وَهُوَ ما يُشيرُ إلى ما نَتَّفِقُ عَليهِ، وَلا وجـودَ جَـوهَري وَضَروري يَتَمَوقَعُ فِي الخارجِ وَلَه دِلالَةٌ ثابتَةٌ.

وَلِذلكَ يَرى رورتي أَنَّ مِن أَهَمِّ سِمَاتِ البراغماتيَّة أَنَّها ضِدّ الجَوهَرِيّة، فَعِنـدَ آستِخدامِها مَع أفكارٍ مِثلَ "الحَقيقَة"، "العِلم"، "اللُّغَة"، "الأَخلاق"، وَالأُمورِ المماثِلةِ

---

(1) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 507-508.

(2) ديوي، جون، **الفن خبرة، ص** 493.

(3) المصدر نفسه.

فِي التَّنظيرِ الفَلسَفيِّ إِنَّما تَناقُضُ أُولئكَ الَّذِين يُريدونَ أَنْ يَكونَ لِلحَقيقَـةِ جَـوهَر وَتَصَوُّر قائِم عَلى تِلكَ الجَوهَرِيَّةِ (التَّصوّر الماهوي) لِكُـلِّ المَعرِفَـةِ، وَالعَقلانيَّـةِ، وَالتَّحْقِيقِ أَو العَلاقَةِ بَين الفِكرَةِ وَمَوْضُوْعِهَا. علاوَةً عَلى ذَلِكَ، يُريـدُ هـؤلاء أَنْ يَكُونُوا قَادِرِينَ عَلى ٱستخدام مَعرفَتِهِم بهذهِ الجَواهِر مِن أَجلِ نَقْـدِ الآراء الَّـتي يَعدُّونَها باطِلَةً، وَمِن أَجْلِ الإِشارَةِ إِلى طَرِيقَةِ التَّقَدُّم نَحو ٱكتِشافِ حَقائِقَ أَكثَـرَ. إلا أَنَّ ما نَقولُهُ: إِنَّهُ لا يُوجَدُ جَواهِر في أَيِّ مَكانٍ[1].

فَالفَهْم المطابَقاتِيّ لِلواقِعِ يُودي إِلى فِكرَةِ أَنَّ هُنالِكَ طَرِيقًا واحدًا تَتَجَلّى مِـن خِلالِهِ حَقيقَةُ العَالَم بما هُوَ كَذلكَ، كَماهيةٍ نهائِيَةٍ وَصادِقَةٍ؛ وَلِـذلكَ، يُناقِضُـها رورتي؛ لأَنَّهُ -وَبناءً عَلى أَهدافِهِ في نَقْدِ التَّأسِيسِ وَالماهَوِيَّاتِ وَمَعنْاهَا وَالمطلَقيَّـاتِ وَمِعْيارِها- يَجِدُ مِنَ الأَفضَلِ أَن يَكونَ ذَلكَ رَأيٌ ضِمنَ مَجموعَةِ آراءٍ تَنفَتِحُ لِترى أَنَّ هُنالكَ مَن لا يَجدُ في التَّطابُقِ مِعيارًا، وَلَديهِ رُؤية مُغايرة وَهُوَ يَحمِـلُ مَعنًـى وَصِدقًا أيضًا؛ وَبالنِّسبَةِ لِلواقِعيَةِ الَّتِي تَحكي أَحقيَّتها بٱمتِلاكِ الحَقيقَةِ قِياسًا لِلواقِـعِ وَتَطابُقهَا مَعَه فَعليها أَنْ تُسَمَّى مُطابَقِيَّةً بِالتَّخْصِيصِ؛ لأَنَّها لا يُمْكِنُ أن تَختَزِلَ كُلَّ المعنى المقالِ بِحقِّ الواقِعِ.

ثالثًا: أخلاقٌ بِلا ٱلتِزاماتٍ عَامَّة (بِلا كَونية)

فَقَد رَأَى رورتي أَنَّ شُعورَ الفَردِ بذاتِهِ إِنَّما هُوَ خَلقٌ داخِلـيٌّ حُـرٌّ بالمرتَبَـةِ الأُولى. وَذلكَ يُشيرُ إِلى مَدَى الفَردِيَّةِ لَدى رورتي. وَبَدَلا مِن أَن يَعمَـلَ بِـالمنجَز الكانْطي بِفِكرَةِ الواجب الأخلاقيِّ عَلى أَساسٍ ترانسنتندالي، وَلأَجلِ ذلكَ سَـعى نحوَ العَمَلِ عَلى فِكرَةِ "التَضامُنِ" الَّتِي تَقومُ عَلى أَفعالِنا إِزاء ما يواجهُنا مِن مُعَاناةٍ فِي المجتَمَعِ، وَيَتَحتَّمُ بذلكَ أَن نَعمَلَ عَلى حَلِّهَا وَتَجاوزُهَا. وَلِذلكَ كُلِّه عَمِلَ عَلـى الكَشفِ عَنْ أَبعادٍ شَخصيَّةٍ وَوَطَنيَّةٍ لِمَعنى الأَخلاقِ، وَتَجريدِهَا عَنْ كَونياتِهـا[2]،

---

(1) Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980),** p. 162.

(2) ثائر ديب، «ريتشارد رورتي نموذجًا: عَن النقد ما بعد الحداثي لفكرة الكونية»، **جريدة الأسبوع الأدبـي**، العدد 877، تاريخ 4/ 10/ 2003.

وَذلكَ بالتَّأكيدِ سَيُخرجُها مِن تَصوراتِهَا المتَعلِّقَةِ بالمُثُلِ أَو الواجبِ الكَوْنِيِّ، فَبالنِّسْبَةِ لروورتي لا تَرتَبطُ المَعَايِيرُ الأَخْلاقيَّةُ بالعَالَمِ المتَعَالي أَو الثَّابتِ أَو المفارِق مَـع مُثُـلِ أَفْلاطُون أَو الأَوامِرِ الكانطيَّةِ، كَما أَشَرنا، وَإِنَّما هيَ ضروبٌ وَأَنْمَاطٌ مِنْ الخِبْراتِ وَالتَّجارِبِ الاجْتِماعِيَّةِ الَّتي يَعيشُها الإِنْسَانُ، وَكَيفيَّةُ تَحَولها لِعاداتٍ يَأْلفُهَا النَّـاسُ وَيَقبَلونَهَا، لكِنَّها تَبْقَى حامِلا لِطَبيعَةِ التَّغيُّرِ الَّذي هُـوَ نتـاجٌ لِرَغَبـاتِ البَشَـرِ وَٱعتِقاداتِهِم، وَتَعودُ لِتَتَحَكَّمَ بالسُّلوكِ الإِنْسَانِيِّ؛ وَلِذلكَ فَلا مَعَـايِيرَ أَو مَسَـاطِرَ تُحَدِدُ مَساراتِنا نَحوَ الحَقيقَةِ أَو أَيِّ فِعْلٍ أَو سُلُوكٍ[1].

مِن الخُطوَاتِ الثَّلاثِ السَّابقَةِ يَلزَمُ أَن يَتَحقَّقَ الخُروجُ مِن أُطرِ الإِبْستِمُولوجيَا الَّتي حَدَّدَتْ طُرُقَ مَعرفَتِنَا لِلعالَمِ الخارجيِّ وَذواتِنا وَعَلاقَتِنا مَعَ الآخَرينَ. وَما ذلكَ الخُروجُ إِلا لُجُوءٌ مِنْ طَرفٍ لآخَرَ: إِلى التَّأويلِ بوَصفِهِ حَيِّزًا أَكثَرَ رَحابَةً وَفَضَـاءً، وأَكثَرَ قَبولا لِلتَّعَددِ وَالتَّغايُرِ وَاللاصَرامَةِ وَالضِدِيَّةِ لِلتَّشيُّؤِ، وَهُنا يَلزَمُ أَن نُبينَ جَـذرَ الإِفادَةِ مِن فِكرَةِ التَّكوينِ/ التهْذيبِ وَالَّتي أَشَرْنا لَها بسُرعَةٍ في ما سَبَقَ مِن البَحْثِ.

يَفيدُ روورتي مِنْ غادامير في فِكْرَةِ (Bildung) وَالَّتي تُتَرجَمُ إِلى تَهْذيب –وهُوَ ما سَنَعتَمِدُهُ– وَتَكوينِ وَتَنشِئَةٍ وَتَربيَةٍ وَتَعليم ذاتيٍّ، تِلكَ الإِفادَةَ هيَ الَّتي ٱنعَكَسَتْ لَدَيهِ في جَعلِها هَدَفًا لِلتَّفكيرِ الإِنْسَانيِّ، فَلَمْ يَعُد الإِنْسَانُ مُفكِّرًا لأَجلِ المَعْرفَةِ، بَـل لأَجلِ التَّهْذيبِ. وَأَصبَحَت ذَواتُنا تَنصَقِلُ وَتُنمى كُلَّمَا زادَتْ قِراءاتُنـا وَكِتَابَاتُنَـا وَحَديثُنَا عَنْ أَنْفِسنَا وَمِنْ أَجلِهَا، وَبذلِكَ فَهذهِ النَّشاطَاتُ تَكْشِفُ أَهمِّيَتَهَا لِلإِنْسَانِ بَلْ وَتَفوّقَهَا (حَسْبَ العَقْلِ الغَربيِّ وَخواصِّهِ) عَلَى الأَفْكَارِ الَّتي تَنشَغِلُ بالحَديثِ عَنْ المأكلِ أَو المشرَبِ أَو الكَسْبِ الماليِّ فَقَطْ؛ بذلِكَ فَهذهِ الأَفْكَـارُ تُعيـدُ تَكْـوينَ الإِنْسَانِ، وَذلكَ كَانَ حَاضِرًا لَدَى غادامير في لا مُبالاتِهِ بما حَصَلَ في التَّـاريخِ أَو ما يُمكِنُ تَحصُّلُه مِن الطَّبيعةِ الخارجيَّةِ، وَتَأكيدُهُ عَلـى مـا يُمكِـنُ أَنْ يَنفَعَنـا لاستِعمالِنَا الخَاصِّ، وَما يُمكِنُ أَنْ نَحْصُلَ عَلَيْهِ لِذلكَ الاستِعمَالِ مِنـهُمَا، فَكُـلُّ المعْلومَاتِ الَّتي نَحصُلُ عَلَيْهَا أَو نَسْعَى لِكَسْبهَا، إِنَّما هيَ في نهايَةِ المطَـافِ أَدواتٌ لإِيجَادِ طَريقَةٍ جَديدَةٍ وَأَكثَرَ فائِدَةً لِحياتِنَا وَالتَّعبيرِ عَنْ ذَواتِنَا[2].

---

(1) محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 437–438.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 471–472.

وَيُوظِّفُ رورتي مَفْهُومَ التَّهْذيب لِلدَّلالَةِ عَلى مَعنَى إيجادِ الطُّرق الجَديدَةِ، وَالأفضلِ، والأكثرِ إثارَةً، لِلكَلام. ذَلكَ المَعْنَى الَّذِي يَحتاجُ إلى فَضاءِ لِرعايَتِهِ وَأدواتٍ لِلعَمَلِ عَليه، فَتَبَيَّنَ أنَّ ذلكَ هُوَ بَديلُ الهِرمينوطِيقا لَدى رورتي؛ «فَالمسْعَى إلى تَهْذيب أنفُسنا أو آخرينَ قَدْ يَتمَثَّلُ في النَّشاطِ الهِرمينوطِيقي الرَّامِي إلى صُنعِ رَوابط بَين ثَقافاتِنا الخَاصَّةِ وَثَقافَةِ غَريبةٍ ما، أو حِقبَةٍ تاريخِيَّةٍ، أو بَينَ نَسقِنَا الخاصِّ وَنَسقٍ آخرَ يَبْدُو أنَّهُ يَسْعَى وَراءَ أهدافٍ لا مُتقايسَةٍ بِمُفردَاتٍ لا مُتقايسَةٍ.. وَيُفترَضُ في الخِطاب الكَلاميِّ التَّهذيبِيِّ أن يَكونَ غَيرَ عاديٍّ، وَأن يُخرِجَنَا مِن نُفُوسِنَا القَدِيمَةِ بِقوَةِ الغَرابَةِ، وَيُساعِدُنا لِنَكونَ كائِناتٍ جَديدَةً»[1].

وَيَستَعينُ رورتي بتوماس كون في فِكرَتِهِ عَنْ النَّمُوذَجِ وَالكَلامِ العَاديِّ أو السَّائِدِ وَدُور العَرَضِيِّ أو الثَّوْرَةِ أو غَيْرِ العَاديِّ في تَغْييرِ النَّسَقيَّةِ نَحْو ضَرْب مُغَاير، يَعمَلُ عَلَى قَطيعَةٍ مَعرفيَّةٍ مَعَ السَّابِقِ التَّاريخِيِّ- الإبستيمي. وَمِنْ ذلِكَ يُحَاوِلُ المقَارَنَةَ بَيْنَ الكَلامِ العَاديِّ وَغَيْرِ العَاديِّ لِيَنطَلِقَ فِيمَا بَعْدُ واضِعًا حُدُودًا بَيْنَ الإبْستِمُولوجيَا (المنْتَقَدَة مِنْ طَرَفِهِ) وَالهرمينوطيقا (المعَول عَليهَا).

يَجرُّنا الكَلامُ العَاديُّ إلى تَمْييزِهِ: بوَصفِهِ الكَلامَ المتعارَفَ عَليهِ وَالمتَّفَقَ عَليهِ اصطِلاحِيًّا وَتَواضُعيًّا؛ وَلِذلِكَ فَهُوَ يُمَثِّلُ مَنظومَةً عُرْفيَّةً وَمَعرفيَّةً مُتَّفقًا عَليها، وَلَها سُلطَةُ الإجابَةِ عَلى التَّساؤلاتِ ذاتِ العَلاقَةِ بالمنظُومَةِ تِلكَ، وَتَنظيمِ الحُجَجِ لِما يَنقد أو يؤيّدُ الإجاباتِ الَّتي تُريدُ أنْ تخضعَهَا لِلتَّمييزِ داخل حَقلِ اهتِمامِهَا. بَيْنَمَا الكَلامُ غَيرُ العَادِيِّ (وَالَّذِي يَستَندُ لَهُ رورتي) فَهُوَ ما يَتعَلَّقُ بالمشَارَكاتِ الَّتي يَدخُلهَا الإنْسَانُ وَهُوَ غَيْرُ عَارِفٍ أو مُلتَزم بالأحْكامِ وَالمعجَمِ المعرفيِّ لِلكلامِ العاديِّ وَأنموذَجِهِ، وَيزيحُهَا وَلا يَعمَلُ بها وَيَبدأُ بدايَةً بصُورَةِ لَغْوٍ أو كَلامٍ لا مَعْنَى لَهُ، لِيَتحَوَّلَ فِيما بَعْدُ إلى ثَورَةٍ فِكْريَّةٍ، تُغَيِّرُ الأنموذَجَ الرَّسميَّ أو السَّائِدَ[2].

وَالهرمينوطِيقا هيَ المنعَطَفُ الَّذِي سَيأخُذُ بِمَهَمَّةِ حَملِ مَعنَى الكَلامِ غَيْرِ العَادِيِّ بالضِّدِّ مِنْ الإبستِمُولوجيا، فَيُحَدَّدُ مَسَارَ رورتي بِأنَّهُ تَحَوُّلٌ مِن الإبستِمولوجيا إلى الهرمينوطِيقا.

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 473.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 425.

المحور الرابع
الهرمينوطيقا وَالبراغماتيَّة

-الهرمينوطيقا بوَصفِهَا مَشروعًا خَلاصِيًّا.

تَماشيًا مَعَ مَشروعِ رورتي النَّقضيِّ وَالنَّقْدِيِّ لِما هُوَ سَائِدٌ، فَهُوَ لا يُقيمُ وَزنًا لِلفَهمِ الَّذِي يَفصِلُ الإبستِمولوجيا عَنْ الهرمينوطِيقا عَلى أَسَاسِ: أَنَّ الأُولَى هِيَ مَن تَمتَلِكُ سُلطَةَ العَقْلانيَّةِ وَما يَدخُلُ تَحتَ لِوائِها، وَالثَّانيةَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ البَحْثَ خَارِجَ إطارِ ما هُوَ عَقْلانيٌّ[1].

بناءً عَلَى ما سَبَقَ، فَالتَّمييزُ لا يَقومُ عَلَى امتِلاكِ سُلطَةِ العَقلَنَةِ وَالصَّرامَةِ مِنْ دُونِهَا، وَلا عَلَى أَسَاسِ التَّفريقِ بَينَ عُلومِ الطَّبيعَةِ وَالعلومِ الإنْسَانيَّةِ؛ أَو بَينَ ما يُشيرُ لِلواقعيَّةِ أَو ما يُشيرُ لِلقِيَمِ؛ وَلا بَينَ ما يَمتَلِكُ مَوضُوعِيَّةً وَبَينَ مَا هُوَ يُعاني مِن الالتِباسِ وَالضَّعْفِ أَو المرونَةِ، وَإِنَّما الفَرقُ الأَسَاسُ يَقومُ لَدَيْهِ بَينَ ما هُوَ مَألوفٌ وَما هُوَ لَيسَ مَألوفًا. وَلأَجلِ ذلِكَ يُمكنُ حَصْرُ الفُروقِ بِالجَدوَلِ الآتِي[2]:

الإبستِمولوجيا	الهرمينوطِيقا
تَهْدُفُ إلى فَهْمِ ما يَحدُثُ فِي العَالَمِ وَوَصفِهِ وَتَصنيفِهِ مِنْ أَجْلِ أَنْ نُوسِّعَ ذلكَ الفَهمَ، أَو تَعزيزِه، أَو تَعليمِه، أَو التَّأسيسِ لَهُ وَعَليهِ.	يَجبُ أَن نُؤوِّلَ حِينَما لا نَفهَم ما يَجري وَبِذلكَ نَحنُ صادِقون فِي قَبولِ ذلكَ الفَهمِ.
إِنَّها تَعمَلُ بِمنطِقِ المحايَهةِ وَالمقايَسَةِ وَالواحِديّةِ وَالشُّموليّةِ.	إِنَّها تُعطي مَعنى لِلأَمَلِ بِفضاءٍ ثَقافِيٍّ تَعدُدِيٍّ.
تَقولُ بوجودِ إطارٍ ثابِتٍ وَحِياديٍّ وَبِذلكَ هُوَ مَرجعٌ لِلمُقايَسَةِ.	لا ثَباتَ أَو إِطارَ قَسريٍّ، بَل سَيلانٌ لِلمَعنى الَّذي يَقِفُ بُرهَةً مَع كُلِّ اتِّفاقٍ.
مَوضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بطَبيعَةِ المعرفَةِ الإنْسَانيَّةِ وَكَشفِهَا وَذلكَ لا يُتيحُ مَجالًا لِلتَّأويلِ لأَنَّنا مُلتَزِمُونَ بِبَرامِجَ بَحثيَّةٍ وَمُمارَساتٍ كَلاميَّةٍ	إِنَّ الهرمينوطِيقا تَؤدِّي دَورَ الإِصلاحيَّةِ لأَنَّها -دائِمًا- ما تَستَأنِفُ البَحثَ بِطَريقَةِ الأَمَلِ بِالجَديدِ وَالثائِرِ، وَما يُعيدُ تَحرُّرَ الإِنْسَانِ.

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 424.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 426 وص 458. مع فروقات وضعها الباحث.

عادِيَّةٍ أو سَائِدَةٍ أو خاضِعَةٍ لِمَنظومَةِ الأُنموذَجِ المهَيمِن.	
خِطابٌ عاديٌّ، يَهتَمُّ بِدِراسَةِ ما هُوَ مَألُوفٌ.	خِطابٌ غَيرُ عَاديٍّ، يُعوِّلُ عَلى دِراسَةِ غَيْرِ المألوفِ.
تَرجَمَةٌ لِلْخِطاب العاديّ بأنَّهُ ما يُمكِنُ أن نَعمَلَ لَهُ مُصطَلَحاتٍ مُفَضَّلَةٍ وَتَنسيقِ لُغَةٍ خاصَّةٍ بِهِ.	عَدَمُ وجُودِ لُغَةِ عِلمٍ مُوَحَّدٍ. فَلا وجُودَ لِمَصْفُوفَةٍ مَوضُوعِيَّةٍ، وَحيادِيَّةٍ ثابِتَةٍ، يُمكِنُ أن تُفَسِّرَ وَتَشرَحَ ما نَعيشُهُ، أو نُريدُ أن نَفهَمَهُ.
تَقُومُ عَلى أُسُسِ الشَّرحِ، وَالتَنَبُّؤِ، وَالطَّريقَةِ المعرِفيَّةِ: المَمتازَةِ، وَالمستَحسَنَةِ، وَالعَقْلانيَّةِ، وَالصارِمَةِ.	إنَّ كَلِمَةَ المعْرِفَةِ لَدَيْهَا لا تَستَحِقُّ القِتالَ! فالهرمينوطِيقا هِيَ طَريقٌ جَديدَةٌ في الملاءمَةِ وَالوضوحِ الفَلسَفيِّ، وَلا تَسْعَى إلى المنَاهِجِ المعْرِفيَّةِ الأَحسَنِ وَالبَديلَةِ، بَل جُزءٌ مِن تَعَدُّدٍ مَقبول.

وَنَتيجَةً لِما سَبَق، يَقولُ رورتي: «عَلَيْنا ألا نُحاوِلَ أن يَكُونَ [هنالك] مَوضوعٌ يَخْلِفُ الإبستمولوجيا، بَل نُحاوِلُ تَحْرِيرَ أنفسَنَا مِنْ فِكرَةِ أن تَكُونَ الفَلْسَفَةُ دائِرَةً حَولَ اكتِشَافِ إطارٍ بَحثيٍّ ثَابِتٍ. وَعَلَيْنا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أنفُسَنَا مِنْ فِكرَةِ: أنَّ الفَلسَفَةَ تَستَطِيعُ أَنْ تَشْرَحَ ما تَركَهُ العِلمُ بِلا شَرحٍ»[1].

وذلك ما جعله يراجع مشروعه في تبنّي نوع من المشروع التوجيهي في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجاب في مقابلة أجريت معه على سؤال: هل لا تزال تظن أن الهرمينوطيقا يجب أن تحل محل الإبستيمولوجيا = نظرية المعرفة؟ فقال: «لا، أظن أنها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الأخير من كتابي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ليس جيدًا جدًّا. وأظن أنه كان يجب فقط أن أقول: ينبغي أن نكون قادرين على التفكير في شيء نفعله أكثر من أهمية الاحتفاظ بصناعة الإبستيمولوجيا»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 496.

(2) Joshua Knobe,«A talent for Bricolage: An Interview whith Richard Rorty», **The Dualist**, 2, 1995, pp. 71.

نقلا عن: صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 148.

لكِنْ، ذَلكَ لا يَدْفَعُنَا باتِّجاهِ تَصوُّرِ نِهَايَةِ الفَلْسَفَةِ كَمَا اتُّهِمَ بذلكَ رورتي مِنْ قَبْلُ؛ بَل إنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ إنَّ الفَلسَفَةَ بهذَا المعْنَى قَدِ انْتَهَتْ: بِمَعْنَى شُمُولِيَّتِهَا، وَكَونِيَّتِها المعْيَارِيَّةِ وَالنَّسَقِيَّةِ، وَالمرجعيَّةِ العُليا لِكلِ المعارِفِ. كُلُّ ذلكَ الوَهْمِ يَجبُ أَن يُزالَ، حَسْبَ رورتي. وذلك ما ألمحنا له في بداية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، أو بين (Philosophy وphilosophy)؛ والالتباس الذي صوّرَ قول رورتي هذا بأنه نهايَةِ الفَلسَفَةِ هُنا تُشابهُ فِكرةَ نِهايَةِ الدِّينِ فِي عَصرِ التَّنْوِير؛ أَو الرَّسمِ التَّشكِيليِّ بَعدَ مَجيءِ الفَنِّ الطَّليعيِّ، لأنه سَيَظَلُّ دومًا هُنالكَ شَيءٌ اسْمُهُ "فَلسَفَة"، بالرُّغمِ مِن مُحاوَلَةِ الهَدمِ الرورتية لِكلِّ الأَنْسَاقِ الفَلْسَفيةِ عِبْرَ التَّاريخِ، مِنْ أفلاطُون إلى يَومِنا هذا[1]؛ لأَنَّ الفَلسَفَةَ التَّهْذِيبِيَّةَ لا تَهدِفُ إلى وَضعِ نهايَةٍ لِلفَلسَفَةِ، بقَدَرِ ما تُرِيدُ مَنْعَ الفَلسَفَة مِنْ تَحْصِيلِ أَو العَمَلِ باتِّجاهِ الطَّريقِ الآمِنِ وَالمأمُونِ لِلْعِلْمِ[2]، الَّذِي يَحمِلُ مَعَهُ الدِّقَّةَ وَالسُّلطَةَ العُلْيَا وَالحَقِيقَةَ المطْلَقَةَ.

-البراغماتيَّة: ضِدًّا لِلمَوْضُوعيَّةِ، وَالحِلْفِ الإبستِمولوجيّ

لا يَقِفُ اهتِمام رورتي بالسَّائِدِ وَضِدِّهِ، أَو العَادِيِّ وَنَقيضِهِ، أو الإبستِمولوجيا وَالهرمينوطِيقا؛ بَل يَصِلُ حَدُّ البَحْثِ فِي فَوارِقِ المَوْضُوعِيِّ وَالتَّضامُنيِّ؛ بَينَ رَمْزِ الضِّدِّ فِي فِكرِ رورتي وَهُم الواقِعيُّونَ، وَبَينَ الجِبلِ الفَلسَفِيِّ الَّذِي يَنتَمي لَهُ مِن البراغماتيين. وَيُحَدِّدُ بَيْنَهُما، وَلَهُما طَرِيقَتَانِ نَستَطيعُ مِن خِلالِهِمَا كَشْفَ حُدودِ تَفكيرِ كُلٍّ مِنهُمَا أو عَلَى الأَقلِّ مَعالِمِ ذَلِكَ التَّفكيرِ[3]:

الأُولى:في الكَلامِ عَن ما يُقَدِمُونهُ بِوَصْفِهِم جَماعَةً فِعْلِيَّة تُشتَرطُ بمُقَوِّماتٍ تارِيخِيَّةٍ وَواقِعٍ مُعاشٍ أَو لُغَةٍ أَو رَمزيَّةٍ أَو جَذر زَمكانيٍّ مُغاير، لَكنه يَرتَبِطُ بِهَمٍّ ثَقافيٍّ وَاجْتِماعيٍّ. وَهذهِ الحالَةُ الَّتِي تَسْتَنِدُ إلى **التَّضامُنِ** وَتَستَهدِفُهُ. فَهِيَ التِي تَعْمَلُ مِنْ أَجلِ الجَماعَةِ البَشَرِيَّة الهُوياتيَّة المحَدَدَةِ المَعالِم وَالانْتِمَاء.

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 512.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 488.

(3) See: **Rorty, Richard, Objectivity Relativism and Truth, PhilosophicalPapers,vol.1, Cambridge University press, 1991, p. 21.**

الثانية: تَتَمَثَّلُ فِي نَظرَةِ البَشَرِ إِلى أَنْفُسِهِم عَلى أَنَّهُم يَمتَلِكُونَ عَلاقَةً مُباشِرَةً مَعَ ما يَمتَلِكُ حَقيْقَةً لَيسَتْ إِنْسَانيَّةً، وَلا تَمُتُّ بِصِلَةٍ لِواقِعِهِم التَّاريخيّ أَو المذْهَبيّ أَو الجَمَاعاتيّ الخَاصّ. وَيَتساءَلُ **رورتي** وَيَهتَمُّ بالممارَسَاتِ الموجَهَةِ إِلى ما هُوَ خَارِج نطاق الإِنْسَانيَّةِ فِي الجَماعَةِ المتَعيِّنَةِ وَالمنحَصِرَةِ، وَلا يَنظُرُ لِنَفسِهِ بِوَصفِهِ مَحكومًا بِأُطرِ الجَمَاعَةِ المنتَمي لَها، وَإِنَّما يَرتَبِط بِما هُوَ مَوصوفٌ دُونَ الرُّجوعِ إِلى مُجتَمعٍ يَنْضَوي تَحتَه. وَهذه هِيَ **الموضوعِيَّةُ**.

وَيَرى **رورتي** أَنَّ العَقْلَ الغَربِيَّ هُوَ وَريث لِلصِّنفِ الثاني، الَّذِي يُريدُ العَمَلَ بمعايير وَتَقاليدِ الموضوعِيَّةِ، وَالخاضِعِ لِلفَرضيةِ القائِلَةِ: إِنَّنا يَجبُ أَن نَقِفَ عَلى مَسافَةٍ واحِدَةٍ وَكافِيَةٍ مِن الأَفْكَارِ وَالأَشْيَاءِ بشكلٍ يُمَكِّنُنا مِنْ أَنْ نَتَفَحَّصَها مِنْ أَجْلِ جَذبها نَحْوَ الطَّبيعيِّ بَدَلَ الاجْتمَاعيِّ- الإِنْسَانيِّ. وَأُولئِكَ الَّذين يُريدُونَ أَنْ يُقيمُوا التَّضَامُنَ عَلى أُسُسٍ مَوضُوعِيَّة، وَهُمْ مَنْ يَصِفُهُمْ **رورتي بالواقِعِيين** وَالَّذِينَ، كَمَا أَسْلَفْنَا، يَفهَمُونَ الحَقيْقَةَ بوصفِهَا تَطابُقًا يَخضَعُ لِتَمَثُّلٍ وَمِرآوِيَّةٍ. وَبذلِكَ فَعَلى التَّضامُنِ أَن يَخضَعَ لآلياتِ الشَّطرِ بَينَ ما هُوَ عَقلانِيٌّ وَما هُوَ لَيسَ كَذلكَ: الَّذِي تَفتَرِضُهُ الأَفهامُ الَّتِي مَيَّزَتْ بَينَ عَالَمِ الروحِ وَالطَّبيعَةِ. وَالَّذِي يَعنِي الاعتِمادَ عَلى الإِبستِمولوجيا وَاَختِزالها لِمَهَمَّةِ الفَلسَفَةِ بالضِّدِّ مِن الهرمينوطِيقا وَإِعادَةَ مَكانَةِ الإِنْسَانِ، وَتَحريره مِنْ تِلكَ الاستِلابَاتِ الَّتِي حَوَّلَتهُ إِلى شَيءٍ يَحري قِياسُه وَالعَمَلُ مَعَهُ عَلى أَنَّه الصَّامِتُ وَالثَّابتُ[1]. أَمَّا الاتجاهُ المقابلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكسَ المعادَلَةِ وَرَدَّ الموضُوعِيَّةِ إِلى التَّضامُنِ، وَهُم **البراغماتيون**، الَّذِين وَبِحَسَب مَنظُومَتِهِم الفَلسَفِيَّةِ لا يَعْمَلُونَ وفقَ قَواعِدَ إِبستِمولوجيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثلَ الواقعيينَ أَو مِيتافيزيقية كَما اللاهوتيين، فَالحَقيقَةُ لَنْ تَتجَاوزَ مَعْنَى الدِّلالةِ عَلى ما هُوَ نَافِعٌ لَهُم. وَلِذلكَ لا يَرونَ أَنَّ المَنهَجَ التَّطابُقيَّ المستَعمَلَ فِي رَدمِ الفَجْوَةِ بَينَ الحَقيقَةِ وَالواقِعِ هُوَ السَّبيلُ الصَّحيحُ أَو المقبولُ، وَإِنَّما بالبَحْثِ عَنْ الأَفضَلِ وَالجيِّدِ الموجُودِ، وَما يُحتَمَلُ وجُودُهُ مِن الجيِّدِ. فَقَدْ يَكُونُ ما هُوَ عَقْلانِي غيرَ حَقْيقيٍّ فِي نَظَرِهِم، وَأَنَّ الفَرضِيَّةَ الَّتِي يُمكِنُ أَن تَتَحَكَّمَ بنا -وفقَهُم- هِيَ أَنَّ الإِنْسَانَ -دائِمًا- مَن يُمكِنه أَنْ يأْتِيَ بِالجَديدِ مِنَ الفَرضيَّاتِ أَو الأَدِلَّة أَو المفرَداتِ أَو الاعتِقَاداتِ، وَالَّتِي تُحَسِّنُ مِن

(1) See: **Ibid, p. 22.**

حياتِهِ؛ وَلِذلكَ لا يَرغَبونَ بالتَّحرُّرِ مِنَ الجَماعَةِ نَحْوَ مَشروعٍ مُتَماهٍ مَعَ ما يَحصُلُ في الطَّبيعَةِ، وَإِنَّما العَمَلُ باتِّجاهِ الاتِّفاقاتِ المتَبادَلَةِ وَالاعتِرافيَّةِ/ البَينَ ذاتيةِ[1].

لَكِنَّ البراغماتيَّةَ مَعَ نُسخَةِ رورتي وَأَصْلِها التَّقْليدِيِّ مَع بيرس، وَجيمس، وَديوي قَدِ اتُّهِمَتْ بالنِّسبيَّةِ. فَالتَّصورُ أَنَّنا دائِمًا في مَرحَلَةٍ مِن مراحِلِ التَّحقيقِ، وَأَنَّنا يُمكنُنا أَنْ نَعمَلَ فَقَط مَعَ مُعتقداتٍ وَنَظريَّاتٍ وَمَعاييرَ نَمتَلِكُها بذَواتِنا، يَجعَلُ الأَمرَ وَكَأَنَّهُ مِثاليٌّ ذاتيٌّ وَنِسبيٌّ وَسُفْسطائيٌّ؛ إلا أَنَّ رورتي يُريدُ -حَقًّا- أَن يُعَلِّمَ الدَّرْسَ الفَلسَفيَّ الجَديدَ بِمَعْنَى تَقَبُّلِ الطَّوارئِ وَاللااختِزال لأَفكارِنا بقوالِبَ مُطلَقَةٍ. فَمِنَ المحتَمَلِ أَن تَكونَ هُناكَ قَضَايا مُعَلَّقَةٌ وَفي أَيِّ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَمُحَدَدٍ تَحتاجُ مَوقِفًا وَرأيًا، وَلَيسَ كُلُّ النّاسِ يُمكنُهُم أَن يَجدُوا سَبَبًا مُشترَكًا لأَنْ يُنتِجُوا قَولا فِيها؛ أَو قَد تَكونُ تَخضَعُهُم كُلَّهُم. لكنَّ ذَلِكَ لا يَعني أَنَّ بَعْضَ (أَو أَي) مُنازَعاتٍ تَعكِسُ الالتزامات الَّتي مِن حَيث المبدأ "غَير قابل لِلْقياس". وَلا يُمكِنُنا التَنَبُّؤ بمستَقبلِ التَّحقِيق، وَنَحنُ لا نَعرفُ مُطلَقًا كَيفِيَّة نُشوءِ الوَضعِ التَّنَبُّئِيِّ؛ لأَجْلِ ذَلِكَ يَعتَقِدُ رورتي أَنَّ المؤَسِّسِينَ (التَّأسِيسيين) وَالمصابِينَ بخَيبَةِ أَمل سَيصِفُونَهُ بِالنِّسبيّةِ أَو التَّشَكُّكِ أَو اللاعَقلانِيَّةِ[2].

وَيُمكِنُ الكَلامُ عَنْ مَنفَذِ خُرُوجٍ مِن تِلكَ النِّسبيَّةِ المزعومَةِ، (وَإِن كانَ رورتي لا يَنْفيها إلا بوَجهها اللاغِي لِمَا يُمكِنُ أَن تُنتِجَهُ طُروحاتُه في إعادَةِ نِصابِ النَّقْدِ الثَّقافيِّ الَّذِي يُلزِمُ نَفسَهُ بِتَبَعِيَّتِهِ كَوصفٍ لِمَهمَّةِ الفَلسَفَةِ، فَتَنبَري لِلتَّشخيصِ وَالمراجَعَةِ وَالمعالَجَةِ)، وَذلكَ بإتاحَةِ حَيِّزٍ كَبيرٍ لِلذاتِ وَجَدَلِها مَعَ المجتَمَعِ - الغَير (وَالذات)، فَبَينَ التَّهذِيبِ أَو التَّكوِينِ الذَّاتيِّ وَالتَّضامُنِ أَو الهَدَف وَالمنتَج البَينَذاتي، صِلَةٌ يُحاوِلُ كَشْفَهَا رورتي، وَبِتِلكَ المحاوَلَةِ يَسْعَى نَحْوَ طَريقَةٍ في طَمرِ فَجَواتِ الفِراق بَينَ الذَّاتيِّ وَالموضُوعِيِّ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ. وَذلكَ ما نَجدُهُ مِن تَوليفَتِهِ بَينَ التَّهكُّمِ وَالتَّضامُنِ بوَصْفِ الأَوَّلِ مُنجَزًا لِلتَّكوينِ الذاتي، وَمُمثِلا لِتلكَ التَّنشِئةِ الذَّاتيَّةِ، وَالثَّاني بوصْفِهِ تَراصًّا مَعَ الشَّريكِ الاجْتمَاعِيِّ وَإِحساسًا بِهِ. وَلِذلكَ «يُراهِنُ البراغماتيُّ عَلى جَدَل.. التَّوريَةِ [التَّهكُّمِ] وَالتَّضامُنِ؛ لأَنَّ كُلَّ مِهنَةٍ أَو

---

(1) See: **Ibid, pp. 22-23.**

(2) Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 96.

بَحْثٍ أَو تَساؤلٍ أَو تَأَمُّلٍ هُوَ نتاج اشْتِغال دَقيق وَعَمِيقٍ عَلى الذَّاتِ، يَتَضاعَفُ أَو يَتَفاعَلُ بالتَّضامُنِ الجَماعِيِّ وَالتَّفاهُمِ المجتَمَعيِّ»[1].

التَّهَكُميُّ هُوَ مَنْ يَعتَقِدُ أَنَّ فِكْرَهُ مَحَدَدٌ بحُدُودِ لُغَتِهِ، وَتِلكَ اللُغَةُ مَنخُورَةٌ بالعَرَضِيَّةِ، وَبِسبَبِ ذلكَ لَمْ تَعُد المَعرفَةُ الميتافيزيقيةُ عِنْدَه هَدَفًا يَبتغيهِ، وَلا المطابَقَةُ لِلواقِعِ أَمَلا يَسْعَى إِليهِ؛ وَلِذلِكَ فهُوَ يبحَثُ عَنْ مُعْجَمٍ لُغَويٍّ جَديدٍ بَدَلَ البَحْثِ الإبستِمُولوجيِّ، فقَدْ يَكونُ قَدْ تَعَلَّم اللُّغَةَ السَّيِّئةَ[2]؛ وَلِذلكَ يَبدأُ ثائِرًا وَساخِرًا وناقِضًا لِكُلِّ قِيمِ الثُّبوتِ وَالرُّسُوخِ وَالمرجعيَّةِ اليَقِينيَّةِ الميتافِيْزِيْقيَّةِ. لَكِنَّ ذَلِكَ البُعْدَ التَّهَكُميَّ يَأْخُذُ الإِنْسَانَ نَحْوَ ضَرْبٍ مِنَ الانعِزالِ لَولا بُرهانُ البراغماتِيّ في عَدِّهِ «"المفكِرَ في خِدمَةِ الجَماعَةِ"؛ فَفِكرُهُ سَوفَ يَظلُّ شَيْئًا تافِهًا، إِنْ هُوَ ظَلَّ بَعيدًا عَن المسَاهَمَةِ في إعادَةِ تَرتِيبِ "نَسيجِ المعتَقَداتِ الخَاصَّةِ بتلكَ الجَماعَةِ".. إلا أَنَّ إعادَةَ التَّرتِيبِ هذهِ لَيْسَتْ عَمَلا نَسقيًّا،وَلَيسَتْ بَرنامَجًا بَحتًا، بَل هُوَ حَكٌّ [كَشْط] في المكانِ المناسب»[3]، أَيْ مُحاوَلاتٌ تَشخيصيَّةٌ وَعِلاجِيَّةٌ، تَسْعَى إِلى تَضامُنٍ وَطَنيٍّ أَو مُجتَمَعيٍّ ثَقَافِيٍّ خَاصٍّ.

التَّضَامُنِيَّةُ **الرورتية** تَقُودُ إلى اللامَرجعيَّةِ وَاللامُطلَقيَّةِ،كَما قُلنَا آنفًا في أَثْناءِ بَحثِنَا هذا، وَذلكَ يَعني بكَلِمَةٍ أُخرَى العَرَضيَّة، بقَدَرِ ما هِيَ نسبيَّةٌ. فَالفَلسَفَةُ التَّهذِيبيَّةُ ستَعمَلُ عَلى ما هُوَ عَرَضيٌّ، عَلى ما هُوَ لَيسَ عاديًّا وَثابتًا، وَبِأَدواتٍ هِرمينوطِيقيةٍ في سَبِيلِ الفَهْمِ وَالاتِّفَاقِ الأَكثَرِ تَسْويغًا وَقَبُولا في بِيئَةٍ اجتِماعيَّةٍ وَمتَزَامِنَةٍ.

وَلِذلكَ يَفتَرِضُ رورتي نِهايَةً لِمَطافِ إِشكالياتِهِ وَانتِقاداتِهِ، بَل وَحَتَّى مَشروعُهُ في الهرمينوطِيقا وَالبراغماتية الجَديدَةِ، عَلى هَيئَةِ ضَربٍ مِنَ الخَيالِ الشاعِرِيِّ الَّذِي يَستَعيرُ الأَمل مُمَثَّلا برَمزيَّةِ "غودو" فَيقولُ: «إِنَّ انتِظارَ غودو مُحترَمٌ بالنِّسبَةِ لَنا نَحنُ الفَلاسِفَة.. إِنَّ انتِظارَ غودو هُوَ انتظارُ الخَيال البَشَريّ لِكَي

---

(1) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر**، ص 170.

(2) زهير اليعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، ص 122.

(3) زهير اليعكوبي، المرجع نفسه، ص 125.

يَشتَعِل مِن جَديدٍ، إنَّ ٱنتِظارَ ذلِكَ يَعني طَريقَةً في الكَلامِ لَم نُفَكِرْ بها مِن قَبــل.. وَأَنَّهم [المفكِرون] لا يَحتاجون الغودو الَّذي يُفسرُ لَهم أَنَّ سُلطَتَهُ أَو سُلطَتَهَا تَأْتي مِنْ عَلاقَةٍ خَاصَّةٍ مَعَ شيءٍ غَيرِ - بَشَريٍّ»[1]. فَالإِنْسَانُ هُوَ المِعْيَارُ وَهُــوَ أَسَــاسُ سُلطَةِ الحَقيقَةِ وَالخَيالِ وَإِمكانيَّةِ التَّجديدِ.

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 89.

خاتمة:

لَعَلَّ الكَلامَ عَنْ رورتي في الصَّفَحَاتِ السَّابقَةِ لا يُوفِّيهِ حَقَّهُ، بوَصفِهِ فيلسوفًا مُتَشَعِّبًا وَإنسكلُوبيديًّا جَدِيدًا، في اللُّغَةِ وَالأخْلاقِ وَالسِّياسَةِ وَالمعرِفَةِ، إلا أَنَّنا حَاوَلنا رَسَم مَلامِح خُلاصَةٍ وَعُصارَةٍ لِمُجملِ أَفْكَارِهِ النَّقدِيَّةِ وَما بَعْدَ الحَداثِيَّــةِ، وَالَّــتي يُمكِنُ أن نَخْرُجَ مِنهَا بنتائِجَ عِدَّةٍ، مِنها:

1- إنَّ رورتي وَبقَدَرِ إخْلاصِهِ المبَكِّر لِلتَّحليليةِ، إلا أنَّه اسْتطاعَ أن يَكْســرَ تِلكَ الصَّنَمِيَّاتِ؛ التَّأسِيسيَّةَ وَالاختِزاليَّةَ، لِيَتَحَوَّلَ إلى نَاقــدٍ لِلتَّحليليَّــةِ، وَمُتَحوِّلا صَوْبَ الخِطابِ البراغماتي، وَمُحَدِّدًا لِمَقولاتِــهِ، وَمُنتَصِــرًا لِرحالاتِهِ.

2- يَتَلَخَّصُ مَشْرُوعُ رورتي اللاتَأسِيسيّ - فَهُوَ مَشروعٌ نَقديٌّ بالأَسَاسِ- بأَنَّهُ مَشْرُوعٌ ضِدِّيٌّ: ضِدّ التَّصَورِ التَّطابُقيِّ لِلْمَعرفَةِ لِلعَــالَمِ الخَــارِجيِّ (ضِدَّ المَرآويَّةِ)؛ ضِدَّ الماهَويَّة الَّتي تَعتَقِدُ أنَّ في العَالَمِ جواهِرَ وَماهيــاتٍ داخليَّةً يُمكِنُ كَشفُها، وَأنَّ الحَقيقَةَ تتَعَلَّقُ بهَا لا بمَا هُوَ ظَاهِرٌ أو مــا يَبدُو؛ وَهُوَ مَشْرُوعٌ ضِدّ التَأسِيسِ الَّذِي مَثَّلَه أَغلَبُ الفَلاسِفَةِ عَبر تاريخِ الفِكْرِ الغَربِيِّ، فَحاوَلَ أن يَفتَحَ حَيِّزَ التَّفَلسُفِ لِيصبَحَ مُحاوَلاتٍ انفِلاقِيّة لِلْمَعنى وَالِهرمينوطِيقا وَالخيالي.

3- إنَّهُ يُحَاوِلُ تَحْقِيقَ تِلكَ المعطَياتِ الآنفَةِ (الضِّدِيّات) لِيَجعَلَ الخِطَــابَ الفَلسَفيَّ أكثَرَ مُرونَةً فَيُتَمِّمَهُ بهَدَفِ الخُروجِ مِن قَسْرِيَّةِ الإبستِمولوجيا في المعرفَةِ إلى الهرمينوطِيقا، وَالَّتي تُعْنَى بالفَعاليَّة المستَمِرَةِ لِلإنسانِ، عَلى خِلافِها مَعَ الأُولى.

4- يَنتَقِدُ رورتي مَعاييرَ وَسَطوَةَ الموضُوعِيَّةِ في المعرفَةِ، لِيَعْكِسَ مَسَارَهَا نَحو التَّضامُنيَّة، وَالَّتي تَعني أن يَكونَ المعيارُ مُجتَمَعيًّا خاصًّا اتِّفاقِيًّــا مُؤَقتًــا، وَبالتالي نسبيًّا. وَكُلُّ ذلِكَ يَعتَمدُ عَلى قُدْرَةٍ إنشائيَّةٍ وَتَهذيبيَّةٍ يَتَمَتَّعُ بها الفَردُ، لِيَسندَ مَعْنَى كَينَونتِهِ مَع الآخرِ في تَضامُنٍ مُجتَمَعيٍّ يَهــدُفُ إلى إنجاحِ غَايَةِ الاجْتمَاعِ البَشَريِّ المعَيَّن (الوَطني). وَبذلكَ فهُوَ بالضِّدِّ مــنْ كُلِّ خِطاباتِ الكَونيَّةِ وَالشُّمُولِيَّةِ.

ويُمكِنُ أنْ نَكشُفَ عَنْ مَكامِنِ الضَّعْفِ، أو النَّقْدِ في أُطروحَتِهِ، والتي مِنهَا:

1- يَرى رورتي أنَّ قَضيَّةَ الصِّدقِ لا يُمكِنُ إعادَتَها لِتَطابُقٍ أو تَأسيسيَّةٍ واقعيَّةٍ أو في إطارٍ نَظريَّةٍ في المعرِفَةِ. وَالإشكال الّذي يُستنبَطُ عَنْ ذَلِكَ هُو: حِينَما يَعتَمِدُ رورتي البَديل فِي التَّسويغِ الاجتِماعِيِّ المحادَثاتيِّ، ألا يقدم أطرافُ المحادَثَةِ مَعاييرهم في صِدقِ قَضيَّة أو عَدمها اعتِمادًا عَلى تَطابُقيَّةٍ أو تَأسيسيَّةٍ يَنطَلِقُونَ مِنها؟ وَمِن ثُم تُحال لِلنقاشِ وَفي النهايةِ سَتَكونُ الغَلبة الحِجاجيَّة، إن قبلتْ تلك الغَلبة أصلا، في فكر رورتي، لتكون قبولا برؤيةٍ تطابقيّةٍ في الصدقِ أو ترسيخ لتأسيسيّةٍ جَديدة!

2- كيف للتضامنيّة والتهكميّة أن تدخلَ في محادثة أو حوار أصلا؟ وأُفصِّل الإشكال بالقولِ: كيف للتضامنيّةِ أن تخرج لعلاقات دولية أو منظماتية خارج المحلية، لتنجح في تحقيق المصالح الوطنية التي هي موضوع التضامن؟! وفي التهكم كيف له أن يكون جزءًا من حوار يراد أن يخرج باتفاق إذا كان هنالك طرفٌ لا يشعر بالمسؤولية والانتماء أو الجدية والهدف إلى الاتفاق؟ أعتقد أنَّ الحوار والاتفاق وأي محاولة تسويغ داخله كما رغب بها رورتي لن تتحقق أبدًا.

3- حينما نتماشى مع الفرضية البراغماتية- والتي نؤمن بها- أن الفكرة هي محاولة لحل مشكلة ما، وكلما نجحت في تلك المهمة كانت صحيحة، فإنني أجد صعوبة قريبة الاستحالة مع النتيجة التي توقف معها رورتي في أن الفلاسفة يحترمون فكرة "غودو"، اعتمادًا عليها في أنها رمزية لديمومة العطاء والجديد عبر الخيال! وهذه الصعوبة نابعة من أن مشاكلنا التي تحتاج لحلول اتفاقية،كيف لها أن تبقى رهينة خيال يمتاز بفرديته أصلا، وكيف سيقدم بوصفه حلا حسب الطريقة الرورتية؟ أعتقدُ أن الأمر هنا سيعيدنا لوجوب اعتماد آلية وبرنامج يقترب من التأسيس، لنفهم هذه الشذرات الغنوصية في بعض منها. والحاجة تلك للتأسيس قد لا تكون غائبة في أصل اعتماد الخيال مع رورتي؛ ويبقى

الأمر شائكًا. وحتى أمر الشعرية وكما أشار بعض النقاد أنها أمر يخالف ويناقض فكرة المصلحة والاتفاق على بعد اجتماعي تحالفي.. إننا أمـــام إرباك في توظيفات رورتي.

نانسي فريزر:

مفهوم العدالة الاجتماعية بين يسارين؛ ثقافي واقتصادي.

سمير بوسلهام
باحث من المغرب

نانسي فريزر (1947-...)؛ فيلسوفة نسائية أمريكية، من رواد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت. تشغل كرسي هنري-أ ولويس لويب بالمدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية بنيويورك، أستاذة العلوم السياسية والاجتماعية ورئيسة شعبتها. يتخذ مشروع نانسي فريزر الفلسفي من إعادة التفكير في المفاهيم المؤثثة لمسألة العدالة الاجتماعية هدفا رئيسا، وهو ما يظهر جليا في كتاباتها التي تأخذ طابعا سجاليا سواء أكانت مطارحات فلسفية مشتركة مع مفكرين آخرين، أو كتابات فردية. ويمكن القول إن مفهوم العدالة في فلسفة فريزر بمثابة مفهوم جامع لقضايا فلسفية ثلاث تشكل في مجملها المظالم التي يعرفها العالم المعاصر، وهي أساسا القضية النسائية بوصفها نموذجا لمسألة غياب "الاعتراف"، ومسألة "إعادة التوزيع" بوصفها تمثل البعد المادي للمظالم القائمة اليوم في إطار النظام الرأسمالي، أضف إلى ذلك مسألة "الفضاء العمومي"، الحيز الذي يضم النقاشات والصراعات من أجل تحقيق العدالة. وهذه القضايا الثلاث هي التي تتوزع عليها الكتابات الرئيسية لفريزر، والتي نذكر منها:

- ممارسات جامحة: السلطة والخطاب والنوع الاجتماعي في النظرية الاجتماعية المعاصرة (1989).

- جدالات نسائية: مطارحات فلسفية. بالاشتراك مع سيليا بن حبيب وجوديت باتلر، ودروسيلا كورنل. (روتليدج 1994).
- انقطاعات العدالة: تأملات نقدية حول الوضع "مابعد- الاشتراكي"(1997). ترجم إلى الألمانية والإسبانية والصينية واليابانية، والإيطالية.
- التصور الراديكالي: بين إعادة التوزيع والاعتراف (2003) ترجم إلى اللغة السويدية، والتشيكية، والدانماركية.
- إعادة التوزيع أو الاعتراف؟ مطارحات فلسفية- سياسية مع أكسيل هونيت، 2003، ترجم هذا المؤلف إلى الألمانية والصينية واليابانية والتشيكية والبولندية والإسبانية والإيطالية والتركية.
- موازين العدالة: إعادة تصور الفضاء السياسي في عالم معولم (2008) ترجم إلى الإسبانية والصينية واليابانية والكورية.
- حظوظ النسوية: من دولة الرعاية الرأسمالية إلى أزمة النيوليبرالية (2013)

نانسي فريزر: إعادة التفكير في العدالة.

تُبلور فريزر مقاربة جديدة لمسألة العدالة بوصفها مفهوما مركبا من مفاهيم أخرى، هي "الاعتراف" و"اعادة التوزيع"، محاولة بذلك أن تجمع بين أنموذجين من مطالب الحركات الاجتماعية المعاصرة؛ الأنموذج الثقافي المتمثل في الاعتراف، والاقتصادي المتمثل في إعادة التوزيع، وذلك تحت لواء مبدأ واحد هو "التكافؤ في المشاركة" والذي يستدعي بدوره مفهوم "الفضاء العمومي" بوصفه المجال السياسي لأجرأة هذا المبدأ.

ولما كان موضوع بحثنا هو: "العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع لدى نانسي فريزر، فإن أول سؤال يستدعي الطرح هو: أي سياق دعا إلى صياغة هذه المقاربة بخصوص مسألة العدالة؟ أما السؤال الثاني فهو: لماذا تكون صياغة نانسي فريزر على هذه الشاكلة المزدوجة: "الاعتراف/إعادة التوزيع"؟

دواعي إعادة التفكير في العدالة بين الاعتراف وإعادة التوزيع.

شكل ظهور الحركات الاجتماعية سنوات 1960-1970 بأمريكا الشمالية، بشتى توجهاتها (النسوية، اليسارية، الثقافية، العرقية...)، أرضية خصبة لإعادة طرح سؤال العدالة في المجتمع المعاصر. لكن هذه المرة في سياق أكثر تعقيدا، وهو سياق انتشار العولمة الليبرالية، وهيمنة السياسات الرأسمالية المحتكرة للثروة، وكذا هيمنة النموذج الثقافي الواحد (الرجل الأمريكي الأبيض) على الفضاءات العامة. إنه سياق لم تعد فيه الهيمنة اقتصادية فقط، بل تعدت ذلك إلى أن طالت البعد الرمزي كذلك. وأضحت المطالب المرفوعة من طرف الحركات الاجتماعية، مطالب ثقافية وهوياتية بعد أن كانت مطالب مادية فقط، إذ حلت شعارات المطالبة "بالكرامة" ورفع سياسة الاحتقار التي تنهجها الدول المحتكرة للرأسمال المادي والرمزي.

في هذا الإطار ينبثق مفهوم "الاعتراف" لدى نانسي فريزر[1]، بمثابة مفهوم مفتاح في الفلسفة الاجتماعية، لينضاف لمفهوم إعادة التوزيع داخل الساحات التحررية، بوصفهما مطلبين رئيسين يشكلان أفق العدالة المنشودة من طرف الحركات الاجتماعية والمواطنين بشكل عام داخل الفضاءات العمومية. فبالقدر الذي تتفاقم الهُوَّة بين الفئات والطبقات الاجتماعية على المستوى الاقتصادي؛ وينجم عن ذلك احتدام الفقر، البطالة، والهشاشة الاجتماعية، وتقلص الخدمات العمومية من صحة وتعليم وسكن ونقل...، تتهاوى - في الوقت نفسه- القيمة الرمزية للأفراد والجماعات المهمشة إثنيا وثقافيا ولغويا، ويمارس الاحتقار والازدراء في حق الأشخاص المغايرين للمعايير الجنسانية السائدة Hétérosexuelle.

على هذا الأساس أصبحت مسألة العدالة تطرح إلزامية مساءلة بواعث الظلم الاجتماعي بشكل مزدوج؛ مساءلة الظلم الاجتماعي الثقافي/الرمزي، من جهة،

---

(1) Nancy Fraser, *Egalité, identités et justice sociale*. In: (http://www.monde-diplomatique.fr/2012/06/FRASER/47885).

ومن جهة أخرى؛ مساءلة الظلم الاجتماعي المادي/الاقتصادي. وهما مطلبين مختلفين، فمن الناحية الثقافية نكون أمام مطلب الاعتراف Recognition، وأما من الناحية الاقتصادية، نكون أمام مطلب إعادة التوزيع Redistribution. وهو ما سيجعل الحركات الاجتماعية تناضل كل من جهتها من أجل تحقيق العدالة، إذ سيمضي اليسار إلى رفع مطلب العدالة الاجتماعية من زاوية اقتصادية محضة، تتمثل في ضرورة إعادة توزيع الموارد والثروات بشكل عادل بين الطبقات. في حين ستمضي الحركات الثقافية والجنسانية في المطالبة برد الاعتبار للأقليات والجماعات اللغوية المهمشة من زاوية ثقافية رمزية محضة، ما سيطرح نوعا من التصادم بين التوجهين.

نكون هنا أمام مفارقة فرضها بالأساس الواقع المعاصر الذي أضحى معقدا، وهو ما تطلق عليه فريزر بالوضع "ما بعد الاشتراكي"[(*)]، بمعنى وضع ما بعد انهيار المعسكر الشرقي (1989) واندحار الإيديولوجيا الاشتراكية بوصفها مشروعا بديلا

(*) تستعير فريزر تعبير الوضع **"مابعد الاشتراكي"** من جان فرنسوا ليوتار، ليس بالمعنى الاصطلاحي للمفهوم، لكن بغرض طرح رؤية نقدية بخصوصه، إذ يحمل في ثناياه إحالة إلى معنى تجاوز المشروع الاشتراكي بعد انهيار المعسكر الشرقي 1989، فيصاحب هذا التجاوز نزوع نحو القول" بنهاية التاريخ" كما ذهب إلى ذلك فرانسيس فوكوياما، وهو ما ترفضه فريزر محاولة تبيان السمات الأساسية لهذا الوضع (ما بعد الاشتراكي) في نظرها، وتحددها في سمات ثلاث: أولها؛ تراجع قوة اليسار واندحار إديولوجيته الاشتراكية مع غياب أي بديل فكري جديد لبناء مجتمع عادل. ثانيها؛ تغير قاموس النضالات لدى الحركات الاجتماعية من قاموس اقتصادي واجتماعي إلى قاموس ثقافي ورمزي بالدرجة الأولى، وذلك في إطار ما يسمى بمد سياسة الهوية identity politics، وتراجع شعارات المطالبة بالديموقراطية الاجتماعية. ثالثها؛ انبعاث الاقتصاد الليبرالي وخروجه من الأزمة بعد الحرب العالمية الثانية مع غياب أي مشروع مجتمعي بديل للرأسمالية. وفي ضوء هذه السمات المميزة للوضع "ما بعد الاشتراكي" تتسع الهوة بين النضال من أجل إعادة التوزيع والنضال من أجل نيل الاعتراف، وهو ما دفع بفريزر إلى التساؤل حول جدوى النظرية النقدية في ظل هذه المتغيرات، وفي ذلك دعوة إلى إعادة التفكير في النظرية النقدية بغرض مواءمتها مع مستجدات الوضع "مابعد الاشتراكي". (أنظر مقدمة كتاب فريزر: Justice Interruptus: critical reflections on «the postsocialist» condition).

للرأسمالية، مع غياب أي مشروع آخر بديل للنظام الاقتصادي النيوليبرالي القائم[1]. تبقى العدالة هدفا مشتركا بين كل الحركات الاجتماعية، لكن لكل نهجه الخاص في نُشُوده، فيحل التصادم والتعارض بين المُطالبين بهذا الهدف المشترك (العدالة)، وهنا يكمن الإحراج، فكيف السبيل لرفعه؟

في سبيل التوفيق بين مطلبي الاعتراف وإعادة التوزيع.

تحاول فريزر أن تقيم نوعا من التوفيق بين اليسارين الجذري والثقافي، وتأسيس ديموقراطية جذرية تستوعب الطابع التعددي للثقافات والهويات داخل المجتمعات المعاصرة، دون تضحية بالالتزام التاريخي الذي رفعه اليسار، والمتمثل في سعيه إلى تحقيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية.

الرهان حسب فريزر إذن هو الوصول إلى نموذج شامل للعدالة، يستحضر الجانب الثقافي في الصراع، أي الظلم الثقافي، والجانب الاقتصادي كذلك، أي الظلم الاقتصادي. وتجدر الإشارة إلى أن فريزر تؤكد أن هذا التمييز بين اللاعدالة الثقافية واللاعدالة الاقتصادية في نظريتها، "لا يجب أن يحجب عنا أنه على مستوى الممارسة، نجد أن هذين الشكلين من اللاعدالة يتداخلان عادة بشكل وطيد جدليا. فالتبعية الاقتصادية تمنع في الحقيقة كل مشاركة في عملية الإنتاج الثقافي، والتي تكون فيها المعايير بدورها ممأسسة من لدن الدولة والعالم الاقتصادي[2]".

هذا النموذج الذي تسعى فريزر لتأسيسه نظريا، لا يقبل اختزال أحد المطلبين في مطلب واحد، بل يعطي لكل واحد ميزته وخصوصيته دون إعطاء الطابع الجوهري لأحدهما على حساب الآخر. العدالة إذن في نظر فريزر تستدعي نظرية تتناول كل أشكال القهر والظلم الاجتماعي، وتستوعب مطالب جميع الأطراف دون تحيز لأحد[3]. هذا ما يستدعي حسب فريزر إعادة التفكير في كلا المفهومين

---

(1) Nancy Fraser, *Justice Interruptus: critical reflections on «the postsocialist» condition,* Routlege. New York and London. *1997.* p. *2-3.*

(2) Ibid.

(3) Véronique Guienne, *«Du sentiment d'injustice à la justice sociale»*, p.u.f- cahiers internationaux de sociologie, 2001/1 n 116. p. 113.

ومراجعتهما في ضوء المتغيرات الحاصلة بعالمنا المعاصر، حتى نتمكن من بلورة نظرية نقدية تستجيب لمتطلبات الواقع الاجتماعي.

العدالة بين توجهين؛ ثقافي واقتصادي:

يشكل مفهوم الاعتراف، لدى نانسي فريزر مفهوما مفتاحا بالنسبة لعالمنا المعاصر[1]، خصوصا بعد أن صارت جل النضالات التي تخوضها الحركات الاجتماعية عبر العالم متمحورة حول مطالب غير مادية، وذات ارتباط وثيق بالأبعاد الثقافية والرمزية، وتسعى إلى القضاء ليس على الإستغلال الاقتصادي فقط، بل الهيمنة الثقافية التي تفرضها أطر التأويل السائدة كذلك. وهو ما ينم عن غياب الاعتراف بالآخر المختلف، أو بالذوات المغايرة للمعايير الرمزية السائدة، وبالجماعات الثقافية المهمشة.

في ظل هذه الظروف تتموضع العدالة في موقع وسط بين التوجهين الاقتصادي والثقافي بمثابة موضوع للنزاع. إذ يرى التوجه الثقافي أن تلافي اللاعدالة، يكمن في التغيير الثقافي أو الرمزي، أي: إعادة التقدير للهويات "المحتقرة"، والاعتراف وتثمين التنوع الثقافي، أو بشكل أشمل، القلب الشامل لأنماط التمثل الاجتماعية، هذا القلب قد يعدل من التصور الذي يصنعه كل واحد عن ذاته. هذه المجموعة [من المطالب] هي في الأخير مرتبطة بمسألة "الاعتراف".

ويرى التوجه الاقتصادي أن تلافي اللاعدالة يمر عبر مجموعة من التغييرات في البنية: كتوزيع الموارد، إعادة تنظيم قسمة العمل، إخضاع قرارت الاستثمار لمراقبة ديمقراطية، والتحويل الجذري للوظائف الاقتصادية... إلخ. هذه المجموعة من المطالب ترتبط بـــ" إعادة التوزيع"[2].

يتشعب هذان التوجهان في تصورهما للجماعات ضحايا اللاعدالة، ففي إطار إعادة التوزيع، يتعلق الأمر **بالطبقات الاجتماعية** بالمعنى الواسع، والمحددة في المقام

---

(1) Nancy fraser, *Egalité, identités et justice social,* Ibid.

(2) Nancy Fraser, *Qu'est ce que la justice sociale? Reconnaissance est Redistribution*. trad par Estelle Ferrarese, Paris, Editions LaDécouverte, 2005. p. 14.

الأول من بين المصطلحات الاقتصادية حسب علاقاتها بالسوق وبوسائل الانتاج. ويكمن المثال الكلاسيكي [لهذا النموذج] في الفكرة الماركسية حول الطبقة العاملة المستغلة.

أما في إطار الاعتراف، فاللاعدالة غير مرتبطة بعلاقات الإنتاج، بل **بسوء التقدير** الرمزي والثقافي. ونذكر عموما بهذا الخصوص الجماعة اللإثنية التي تستبعدها الأنماط الثقافية المهيمنة، باعتبارها إثنية مختلفة وأقل قيمة وهو ما ينطبق على المثليين، الأعراق، اللغات، والنساء...

تستدعي المطالب المرتبطة بإعادة التوزيع في الغالب إلغاء النظم الاقتصادية التي تضع أسس قيام "نوعية" تشكل أساس خصوصية الجماعات والتي تحاول تكريس **التفاوت** بينها[1]. وفي المقابل، تميل المطالب المرتبطة بالاعتراف، والتي ترتكز على الاختلافات المزعومة من طرف الجماعات، إلى تشجيع التمايز (عندما لا تحدثه بشكل فعال، أي قبل أن تحقق من خلاله القيمة). يظهر هنا أن سياسة الاعتراف وسياسة إعادة التوزيع في توتر. إذ في الوقت الذي تسعى فيه سياسة إعادة التوزيع إلى إزالة التمايز، تسعى سياسة الاعتراف على العكس من ذلك إلى إذكائه وتثمينه[2].

فكيف يمكن في خضم هذه المفارقة أن نفكر في العدالة؟ إن هذا السؤال هو ما دفع بنانسي فريزر إلى إعادة التفكير في الاعتراف وإعادة التوزيع كل على حدى.

إعادة التفكير في الاعتراف:

لا تتماشى فريزر مع الطروحات "الجوهرية" لمفهوم الاعتراف، التي تعتبر هذا الأخير جوهرا لتحقيق الذات وإثبات الهوية، **كشارلز تايلور** الذي يذهب إلى أن غياب الاعتراف يولد نقصا في إثبات الهوية كما يسبب تشويها للتصور حول الذات، ومن ثم فالاعتراف حاجة حيوية في ذاته بالنسبة للإنسان[3]. أو **أكسيل**

---

(1) Ibid, p. 22.
(2) Ibid, p. 21.
(3) باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، ط الأولى 2011، ص 27.

هونيت الذي يجعل الاعتراف أنموذجا شاملا للتفاعل الاجتماعي وأساسا لتحقيق الذات لوجودها الاجتماعي. تسمي فريزر هذا التصور الذي يضفي على مسألة الاعتراف نزعة جوهرية **"نموذج الهوية"**. وهو التصور الذي وضع هيغل أسسه، ويرى في الاعتراف عملية حوارية متبادلة، يسعى فيها الفرد إلى تحقيق ذاته أو بتعبير آخر؛ نموذج يروم إدراك الهوية لذاتها. وسيحاول تشارلز تايلور تطوير هذا النموذج في مقال له بعنوان ***"سياسة الاعتراف"*** ، حيث دعا إلى تطبيق الاعتراف على المستوى الثقافي والسياسي، وذلك بجعل الاحترام متبادلا مبدئيا بين كل الجماعات الثقافية.

إلا أن نانسي فريزر ترى أن هذا النموذج رغم نجاعته وجدارته العملية في السياق الكندي مثلا، فهو يواجه مشاكل نظرية وسياسية، تقسمها إلى ثلاث، هي:

- الإزاحة/الإبعاد (*évincement*)؛
- التشيؤ (*réification*)؛
- تشوه المنظور (déformation de la perspective)؛

- مشكل الإزاحة:

تتمحور مشكلة الإزاحة حول مسألة استبعاد نموذج الاعتراف لعنصر إعادة التوزيع؛ بمعنى النظر إلى الهوية على أنها ظلم ثقافي مستقل بذاته. والتركيز على نظرية ثقافية للمجتمع تفسر الصراع القائم على أنه صراع ثقافي، ومن ثم فإن إعادة التوزيع ليس إلا عنصرا ثانويا ناتجا عن عدم الاعتراف. وهو ما يتصوره التيار الثقافي داخل الحركات الاجتماعية، ضدا على التيار الماركسي، الذي يرى أن الاقتصاد هو الذي يشكل محرك الصراع داخل المجتمع وهو المحدد للبنية الاجتماعية ككل، ومن ثم فرواد التيار الثقافي يَقومون بقلب الأطروحة الماركسية ويستبعدون بذلك سياسة إعادة التوزيع لتحل محلها سياسة الاعتراف بالهوية.[1]

---

(1) الزواوي بغورة، الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل؛ دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص 122.

لا تستسيغ فريزر هذا الزعم، الذي يفسر التناقضات المشكلة للصراعات الاجتماعية ثقافيا، ذلك أن المجتمع قائم على علاقات السوق، إذ لا تصير هنا الثقافة نفسها إلا نتاجا لعلاقات التوزيع، ومن ثم فإن القول بالطابع الثقافي المحض لم يعد مناسبا للمجتمع المعاصر وهذا يعني أن فريزر تعلن **الحجة الإقتصادية** أمام أنصار النزعة الثقافية[1].

- مشكل التشيؤ:

أما بالنسبة لمشكل التشيؤ فإن فريزر ترى أن سياسة الاعتراف بالهوية الجماعية تمارس نوعا من الضغط الأخلاقي على الأفراد، حتى يمتثلوا لثقافة الجماعة التي ينتمون إليها. وهي سياسة ترفض عادة الاختلاف والتحديد وتنشر في وجه كل مخالف لذلك تهمة عدم الأصالة والاستلاب. في هذه الحالة نقول أن نموذج الهوية يتضمن آلية عدم اعتراف بالأفراد المخالفين لمعايير الجماعة "داخليا" وكذلك لباقي الجماعات "خارجيا". ويظهر التشيؤ كذلك في رفض النزاعات والانقسامات داخل الجماعة، ومن ثم فهذا النموذج يخفي الهيمنة التي تتمتع بها فئة ثقافية داخل الجماعة. إن النموذج الهوياتي حسب فريزر يخفي في ثناياه نوعا من الرضوخ وعدم التسامح. ومن ثم تعارض سياسة الاعتراف بالهوية هنا مسلمتها الأولى (الاعتراف المتبادل) خصوصا عندما تصبح هوية أحادية متمركزة حول الذات.

- مشكل تشوه المنظور:

تعرف نانسي فريزر مشكلة تشوه المنظور بقولها: "هناك تشوه في الأفق عندما تكون الحدود السياسية مطروحة بطريقة تمنع بعض الأفراد من إمكانية أن يواجهوا قاهريهم، مثل ما يحصل عندما يتعلق الأمر بهيئات سياسية غنية وقوية تحد من عملية الانتماء إليها، وذلك باستبعاد ظالم لبعض الأشخاص"[2]. وحسب فريزر فتشوه المنظور يظهر عندما تحاول جماعة ثقافية أن تحصر مجالات اهتمامها في

(1) المرجع نفسه، ص 123.
(2) المرجع نفسه، ص 124.

الحيز الجغرافي أو القومي الذي تشغله، وأن تنهج سياسة حمائية ضد كل القضايا والأطراف الخارجة عن مجالها القومي، بالرغم من أن الوضع العالمي المعولم لم يعد يسمح بذلك. وبما أن العولمة سائرة في تكثيف مظاهر الظلم والجور، فإن تشوه الأفق، يساعد على تكريس هذا الظلم، فمثلا مع انتشار الشركات العابرة للقارات والمضاربين والمستثمرين وأسواق المال والمصانع المنقولة من بلد إلى بلد بهدف الاستفادة من اليد العاملة الرخيصة، يتفاقم الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي لأناس ينتمون لجماعات "منغلقة"، ما يجعل أفرادها تحت وطأة هذا الاستغلال دون أن يسمح لهم بنقاش هذا الموضوع، الذي يبدو في نظر الجماعة موضوعا لا يخص الهوية ومكوناتها الثقافية الأصيلة، ومن ثم فهو موضوع غير معني بالاهتما.

نماذج من الحركات الاجتماعية للتحليل:

حللت فريزر نماذج من الظلم الثقافي والاقتصادي، وإن كان مطلب الهوية متقدما في الآونة الأخيرة على مطلب إعادة التوزيع، فإن فريزر لا تنسى استحضار أولية التحديد الاجتماعي الناتج عن البنية الاقتصادية للمجتمع الذي يأخذ مظهر الاستغلال والتهميش أو الرفض والإنكار[1].

وهذه المظاهر كانت موضوع دراسة من قبل فلاسفة وعلماء الاقتصاد وأبرزهم كارل ماركس، جون رولز ورونالد دوكسن وأمرتيا صن. وذلك بالوقوف على ظاهرة التفاوت والظلم الاجتماعي والاقتصادي.

وفي الوقت نفسه تؤمن فريزر بوجود ظلم ثقافي. وهو ناتج في نظرها عن نماذج اجتماعية في التمثيل وفي التواصل والتأويل. وهي التي يتم التعبير عنها بعدم الاعتراف.

رغم التمييز بين هذين الشكلين من الظلم إلا أنهما نتاج نفس المجتمع الذي يعمل على تبخيس منظم لبعض الفئات الاجتماعية مقارنة بالفئات الاجتماعية الأخرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص 127.

إن الاعتراف وإعادة التوزيع هما بمثابة علاجين متلازمين لمسألة الظلم في جانبيه، فالاعتراف علاج للظلم الثقافي، وإعادة التوزيع علاج للهيمنة الاقتصادية- الاجتماعية. ومن ثم فهما مطلبان متداخلان لا يمكن الأخذ بأحدهما دون الآخر ميدانيا. ومع ذلك ترى فريزر الهما مطلبان مختلفان إلى حد كونهما يبدوان متعارضين في الأفق، فالاعتراف يسعى إلى تعزيز الاختلاف، بينما إعادة التوزيع تسعى إلى إزالة الفوارق والامتيازات. إلها تتجه نحو التماثل وليس الاختلاف. ترى فريزر أن هذا التقابل بين المسعيين لا يمكن إنكاره، وهو ماتسميه بـ "الإحراج"[1].

من أجل رفع هذا الإحراج صنفت نانسي فريزر ثلاثة نماذج أساسية من الحركات الاجتماعية: حركة ترى العدالة كامنة في إعادة التوزيع (النموذج الاقتصادي)، وحركة تراها كامنة في الاعتراف (النموذج الثقافي) وحركة تتسم بالاختلاط وصعوبة التحديد.

النموذج الاقتصادي:

يستجيب النموذج الاقتصادي نسبيا للمفهوم الماركسي حول العدالة، القائم على الاقتصاد بماهو أساس تشكل البنى الاجتماعية، وتقوم هذه الرؤية على كون الطبقة لا توجد إلا من خلال موقعها من عملية الانتاج، ومن ثم فإن الطبقة العاملة مجبرة على بيع قوة عملها في ظل ظروف لا يمكن اعتبارها إلا ظروفا لصالح الرأسماليين، ما ينجم عنه توزيع غير عادل للثروات. إن الطبقة العاملة في ظل النظام الرأسمالي، طبقة تنتج ولا تستفيد من إنتاجها هذا، بينما تستفيد الطبقة البرجوازية بالرغم من كونها طبقة لا تنتج، وهذا هو مكمن الظلم الاجتماعي في الرأسمالية. وإذا كان صحيحا أن الطبقة العاملة تعاني الظلم كذلك على المستوى الثقافي فهذا يعود إلى أسباب اقتصادية بالأساس، ومن ثم فعلاج الظلم يكمن في إعادة التوزيع ولا شيء آخر. وتشير نانسي فريزر بهذا الخصوص ألها تختلف في تحديدها لمفهوم "الطبقة" عن التحديد الماركسي، وذلك لكونها تركز أكثر على البعد الثقافي والتاريخي.[2]

---

(1) Nancy Fraser, *Qu'est se que la justice sociale*, Ibid, p. 18.

(2) Ibid, p. 22.

النموذج الثقافي:

وهي مجموعة قائمة على المطالبة بالاعتراف كعلاج للظلم الاجتماعي، وذلك لكونها تحدد نفسها من منطلق ثقافي وليس اقتصادي، إذ يتجسد الظلم حسب هذه المجموعة في "الاحتقار" وعدم التقدير الذي تتعرض له الثقافات المهمشة. وكذلك الجنسانيات المغايرة للمعايير الثقافية، وتدخل تحت لوائها الأقليات والنساء كذلك.[1]

نموذج الحركات المختلطة:

وتمثل الجنوسة والعرق نموذجا لهذه الحركات المختلطة، فمثلا الجنوسة لها بعد اقتصادي بحكم كونها مبدأ للتنظيم الاقتصادي، وتظهر في تقسيم العمل مابين العمل المنتج والعمل بما هو إعادة إنتاج. ومثال ذلك الأعمال المنزلية المجانية التي تقوم بها النساء. وبالنسبة لهؤلاء فالعدالة لايمكن أن تتحقق إلا من خلال إعادة التوزيع، ولكن ذلك يبقى فقط وجها واحدا للمسألة. لأن الجنوسة تنتمي كذلك إلى الاختلاف الناتج عن القيم الثقافية، وإن المظالم التي تصيب الأفراد والجماعات على حد سواء من احتقار وتنكيل وتشويه للصورة، على المستوى الاعلامي والثقافي، تنتمي إلى مجال الاعتراف. هذا ما يطرح ضرورة الجمع بين مطلبي إعادة التوزيع ونزع الاعتراف. لكن فريزر تشير إلى ان هذا المسعى يعترضه الاحراج الذي توقفنا عنده في السابق، فالاعتراف سعي إلى تعزيز الاختلاف، وإعادة التوزيع سعي إلى محو التباين والامتياز:

- الاحراج على مستوى الجنس: محو التمايز/تقييم الخصوصية.
- الاحراج على مستوى العرق: الاستبعاد الاجتماعي والاقتصادي من الوظيفة وعدم تكافؤ الفرص اقتصاديا نظرا للتبخيس الذي يتعرض له العرق في المكانة الاقتصادية، ومن ثم يصبح الزنوج مثلا مضطرين لمناهضة العنصرية وأن يناضلوا من أجل إعطاء قيمة لهويتهم. فكيف يمكن رفع هذا الاحراج؟

---

(1) الزواوي بغورة: الاعتراف، ذكر سابقا، ص 129.

في سبيل رفع الإحراج: التصحيح أم التحويل؟

تقترح فريزر لرفع هذا الاحراج بين الثنائي المفهومي الاعتراف/إعادة التوزيع، الوقوف على العلاجين الممكنين للاعدالة-الاجتماعية، وهما العلاج التصحيحي (الإصلاحي)، ويعنى بتحسين نتائج التنظيمات الاجتماعية القائمة دون تعديل للأسباب وللبواعث العميقة للظلم. والعلاج التحويلي (الجذري) الذي يعنى بتغيير الأسباب العميقة للبنية المنتجة للظلم الاجتماعي. ومن ثم فالتعارض بين العلاجين هو في الأساس تعارض بين الأسباب والأعراض.

العلاج التصحيحي:

ترى فريزر أن العلاجات التصحيحية -على المستوى الاجتماعي- ارتبطت تاريخيا بدول السيادة الليبرالية، حيث وظفت للتخفيف من نتائج التوزيع الغير العادل، وذلك بترك تنظيم نمط الانتاج سليما، وكنموذج للحركات التي تنادي بهذا النوع من العلاج نجد عند فريزر ما يسمى بحركات "الفعل الإيجابي affirmative action" التي تحاول ضمان فرص شغل متكافئة للزنوج وفرص تكوين ومناصب اجتماعية دون المس بطبيعة التمييز أسود/أبيض، بل على العكس، السعي نحو تثمين الميز وإذكائه[1].

هكذا، فإعادة التوزيع التصحيحي على المستوى الاجتماعي، يوظَف لضمان نصيب متكافئ من الوظائف والتكوينات لأشخاص من ألوان مختلفة دون أن يتم التغيير من طبيعتها أو من عددها. أما على المستوى الثقافي، فالاعتراف الإصلاحي يترجم بنزعة وطنية ثقافية تنصب على ضمان الاحترام لأشخاص من ألوان مختلفة، بالإعلاء من قيمة "الزنوجة négritude"، مع ترك الرمز المزدوج: أبيض/أسود -الذي يعطيها معناها- ثابتا دون تغيير[2].

هذا الحل لا يمس البنيات العميقة المنتجة للتفاوت الطبقي والعرقي على حد سواء. أضف إلى ذلك التزايد المستمر لأشكال لا تنقطع من التنظيمات الجديدة

(1) Nancy Fraser, *Qu'est se que la justice sociale*, Ibid, p. 38.

(2) Ibid. p. 31.

والتي تبقى ضيقة الأفق، مما يؤدي إلى اتساع رقعة الميز العنصري، ورسم صورة مشوهة حول الطبقة الكادحة على أنها منحطة اجتماعيا وفي حاجة دائمة إلى عون ومساعدة، بل أحيانا يتم رسم صورة حول مجموعة ممن يحظون بامتيازات وهم يتلقون علاجات مجانية. هكذا يمكن لمقاربة تسعى إلى تعديل وتقويم التفاوت المرتبط بإعادة التوزيع أن تثير صدمة، ومن ثم أن تخلق تفاوتات بخصوص سؤال الاعتراف.[1] إن العلاج الإصلاحي حسب فريزر لا يقوم إلا بإضافة الإهانة للظلم القائم سلفا، عندما يسعى إلى تقديم إعانات بسيطة للفئات المعوزة على مستوى سياسة التوزيع، أوتوفير بعض مناصب الشغل للمجموعات المهمشة ثقافيا[2].

العلاج التحويلي:

في خضم القرنين الأخيرين، تم إشراك العلاجات التحويلية في مشروع الاشتراكية: التحول الجذري للبنية الاقتصادية المسؤولة عن اللاعدالة الاجتماعية، وذلك بإعادة تنظيم علاقات الانتاج، وإعادة صياغة - ليس فقط- توزيع القدرة الشرائية، لكن كذلك التقسيم الاجتماعي للعمل وشروط العيش.

إن العلاجات التحويلية تسعى إلى أن تضمن للجميع الولوج إلى الوظيفة، ساعية في ذلك إلى فصل هذه الوظيفة عن إكراهات سؤال الاعتراف. من هنا تأتي إمكانية القضاء على التفاوت الإجتماعي دون خلقٍ لفئات اجتماعية هشة يتم تصويرها فقط في على أنها تستفيد من عمليات الإحسان العلنية. ومن ثم ستساهم مثل هذه المقاربة المتمركزة حول سؤال التوزيع في تقليص حدة بعض التفاوتات بخصوص مسألة الاعتراف[3].

(1) سؤال الاعتراف لدى فريزر مرتبط أساسا بسؤال العدالة، والاعتراف ها هنا لا يرتبط بما هو سيكولوجي بل ينخرط في مجال العلاقات الاجتماعية مؤسساتيا، حيث أن الاعتراف لدى نانسي فريزر ليس سبيلا لتحقيق الذات أو إدراك الهوية- كما هو الشأن لدى تشارلز تايلور أو أكسيل هونيت- بل هو مرتبط بالمنزلة القانونية التي تخول لجميع أعضاء المجتمع التكافؤ في المشاركة.

(2) Ibid. p. 37.

(3) Ibid. p. 32.

إن كلا من عملية إعادة التوزيع ذات الطابع التصحيحي والتحويلي تفترضان مبدئيا تصورا كونيا لمسألة الاعتراف، ما يعني أن الجميع متساوون من منظور القيمة الأخلاقية. غير أن هاتين العمليتين تختلفان في طرق تناولهما مسألة الميز بين الجماعات[1].

ترتبط الآليات الإصلاحية-التقويمية للتفاوت الثقافي بما نسميه عادة بالتعددية الثقافية. الأمر متعلق بوضع حد لمسألة عدم احترام الهويات الجماعية التي توصف شططا على أنها أقل شأنا، الشيء الذي يؤدي إلى إغفال محتوى تلك الهويات وتجاهل نظام التمييز الهوياتي الذي على أساسه تنبني هذه الأخيرة. أما بخصوص الآليات التحويلية، فهي مرتبطة عادة بعملية التفكيك، حيث إنها تبحث عن وضع حد لعدم الإحترام من خلال تغيير البنية اللاشعورية لفعل التقييم الثقافي. هذه الآليات - عن طريق زعزعة الهويات والتمييزات الكائنة - لا تقف عند حد الرفع من معنويات الذات، بل إنها تبحث في تغيير التصورات التي نصوغها حول أنفسنا.

إن مثال الجنسانيات المحتقرة تبين بوضوح هذا الفرق. عادة ما ترتبط الآليات الإصلاحية -التقويمية لمسألة الفوبيا بخصوص المثلية l'homophobie بحركة المثليين gay، التي تسعى إلى إعادة الاعتبار للهوية المثليةl'identité homosexuelle. في المقابل، تتماشى الآليات التحديدية مع حركة "كوير"[2] queer، التي تسعى إلى تفكيك التقابل مثلي- مغايرhomosexuel-hétérosexuel. إن حركة المثليين gay تعتبر المثلية بمثابة ثقافة لها خصوصيات معينة، كما هو الحال تقريبا بخصوص نمط الإثنية. ها هنا نجد "نموذج هوياتي" قد تم تبنيه في عدة نضالات من أجل سؤال الاعتراف، إنه نموذج يحاول أن يعوض الصور السلبية حول الذات والتي تم فرضها من لدن الثقافة المهيمنة واللاشعورية بثقافة جديدة عمومية تسعى إلى فرض احترامها على المجتمع بأسره. يحتوي هذا النموذج على إسهامات أصيلة، غير أنه -

---

(1) Ibid. p. 34.

(2) حسب العبارة الإنجليزية، تعني queer الغريب جنسيا، وقد أصبحت هذه العبارة تشمل المثليين ومن يغيرون جنسهم ومن يرون أنفسهم لا رجالا ولا نساء. (مقال "إفراط الجندر" لرجاء بن سلامة، ضمن سلسلة مفاهيم عالمية، التذكير والتأنيث "الجندر"، الطبعة الأولى، 2005، ص 17)

عن طريق الخلط بين سياسة الاعتراف وسياسة الهوية- يدعم فكرة تطبيع هوية مجموعة ما، بل حتى جعلها جوهرا وماهية عن طريق تأكيد أصالتها واختلافها.[1]

في المقابل، تتطرق حركة كويرQueer للمثلية الجنسية كمتلازمة تم بناؤها وجعلها أقل شأنا من المغايرة أو الثنائية الجنسية (رجل وامرأة) l'hétérosexualité، كل من هاذين النمطين من الجنسانية (المثلية والمغايرة الجنسية) لا تنال معناها إلا في إطار علاقة تبادلية. ليس الهدف البتة إعلاء من شأن الهوية المثلية، لكن الهدف هو إلغاء هذا التقابل (المثلية/المغايرة الجنسية). إن حركة المثليين تسعى إلى إعطاء قيمة للإختلاف الكائن بين المجموعات الجنسية، تماما كما تفعل السياسات الإصلاحية بخصوص إعادة توزيع الخيرات من أجل الإختلافات والتمييزات الاجتماعية؛ حركة "الكوير" تبحث إذن عن مساءلة هذه الإختلافات على غرار المشروع الإشتراكي.

إن الحديث عن غياب الاعتراف كشطط أفرزته القيم الإيديولوجية والثقافية، يجعل المدافعين عن النموذج الهوياتي يغضون الطرف أحيانا عن الموقع الذي يحتله داخل البنية الاجتماعية ويدفعهم إلى تجاهل مسألة التفاوت الإقتصادي، وبذلك لا يركزون جهودهم سوى على مسألة تغيير الثقافة والتي تعتبر حقيقة في ذاتها. هكذا يمكن لهذه الجهود أن تهمل الروابط الممأسسة داخل أنظمة التعاون الإجتماعي والقائمة بين معايير المغايرة الجنسية المهيمنة وبين بعض المراكز التي تمنع الأشخاص المثليين من الانخراط فيها. بيد أن هذا التيار لا يمكن أن يرى في التفاوتات الإقتصادية سوى تعبيرات بسيطة للتراتب الثقافي، على أساس هذا المنطق ينتج اضطهاد الطبقة من القيمة المنحطة للهوية البروليتارية. تكشف النزعة الثقافية - على عكس النزعة الماركسية التي ألغت في ما مضى ثقافة الاعتراف لفائدة سياسة إعادة التوزيع - على أن إعادة تقييم الهويات التي تم التبخيس من قيمتها قد يساهم في مواجهة أصول التفاوت الإقتصادي نفسها.

---

(1) يعني أن الهوية أصبحت طبيعة ومعطى جاهزا وليست تكوينا وبناء، وأن لها ماهية خاصة تتفرد بها عن غيرها، وهذا الطرح قد يجعل الهوية جامدة وغير قابلة للتطور والتغيير.

وإذا ما طبق هذا العلاج بشكليه على الظلم الثقافي فإن جانبه **التصحيحي** يكمن في "التعدد الثقافي الرسمي" (القانوني)، أوبتعبير آخر الاستعمال الرسمي للتعدد الثقافي. في حين يرتبط في جانبه **التحويلي** بعمليات التفكيك، ويميل نحو وضع حد لعدم الاحترام، وذلك بتحويل البنية القيمية للثقافة القائمة. ترى فريزر أن العلاج التصحيحي ينتمي في الغالب إلى دولة الرعاية الحديثة، ويهدف إلى معالجة نتائج إعادة التوزيع غير العادلة من دون أن يصيب البنية الأساسية للاقتصاد السياسي، وذلك بتقوية القدرة الشرائية لمحدودي الدخل، من دون ان يغير شيئا من نمط الانتاج. أما العلاج التحويلي فإنه مرتبط بالاشتراكية ويقوم على إعادة تشكيل البنية الاقتصادية وإعادة تنظيم علاقات الانتاج[1].

لكن هذين العلاجين إلى حد الآن لم يتناولا إلا الجماعتين الثقافية والاقتصادية لكن ماذا عن الجماعة المختلطة والتي تعد النموذج الأمثل للإحراج؟

على هذا الأساس، ترى فريزر أن النهج الواعد لمعالجة الظلم الاجتماعي بشكليه الثقافي والاقتصادي، قد يكون في إعادة التوزيع والاعتراف التحويليين، أي الإشتراكية والتفكيك. وهو ما يتناسب وإعداة التوزيع التي تجريها الديموقراطية الاجتماعية ويتفق مع الاعتراف من حيث هو تفكيك يتناسب وسعي النساء إلى تفكيك ثنائية الجنس (ذكر/أنثى) بشكل كلي.

ولكن هذا النهج أو السيناريو يطرح بدوره مشاكل، منها ما يتعلق بالهدف البعيد والوقت اللازم لانجازه، لذا تصفه بالنهج الطوباوي. كما أنه على المستوى القريب لا ينال الإجماع"[2]. هنا يكمن الإحراج الحقيقي، والذي ترى فريزر أنه إحراج قائم ويفرض نفسه، ولا يمكن رفعه بتمرين نظري. كما تعترف فريزر بنجاعة النموذج الاشتراكي على المستوى الاقتصادي وعلى مستوى تفكيك البنيات الثقافية، لكن المشكل لا يكمن في نجاعة هذا النموذج نظريا بل في استحالة إنزاله وممارسته آنيا في هذا السياق. فكيف يمكن الجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع في سياق اقتصادي وثقافي رأسمالي كما هو الشأن الآن؟

---

(1) Ibid, p. 39.

(2) المرجع نفسه، ص 134.

يظهر من إشكال فريزر المطروح، من حيث كونها تتهيأ لتقديم مقاربـة ذات طابع برغماتي، أنه يروم تقديم البدائل الممكنة وظيفيا للسياق المعيش، دون ضـرر ولا ضرار. وهو ما سيجعلها تقترح آلية للتخفيف من حدة الإحراج القائم علـى الأقل، وتكمن في الجمع بين كل الجماعات المناضلة وجعلها تتداخل في مواجهتها لجميع أنواع الظلم المختلفة، ثقافية كانت، أو اقتصادية أو اجتماعيـة[1]. وهـذا يفترض إقامة تحالف بيين كل الحركات الاجتماعية، وتوحيد فعلها النضالي ضـد الجور بشكل تضامني، يسمح للكل في التعبير والمشاركة إلى جانـب الآخـرين. فمشاكل الجنسانية والنسائية ليست منفصلة عن مشاكل الطبقة، لهـذا يلـزم أن تكون المواجهة منظمة ومتماسكة بين كل الأطـراف المظلومـة، لا أن تتجـزأ وتنـزوي كل مجموعة على ذاتها. ويمكن أن نرى أن نانسي فريزر لم تخرج هنـا عن إطار براديغم الاعتراف، إذ لا يمكن أن يكون هناك تنسيق ميـداني لمواجهـة الجور بين جميع المجموعات إلا إذا اعترفت كل مجموعـة بـالأخرى وبشـرعية مطالبها.

من الواضح أن فريزر، تتقدم هنا بحجة واقعية وعملية، تنبني أساسا علـى رفـع التعارض بين المجموعات، ورفع الإحراج القائم بين الاعتراف وإعادة التوزيع، وهذا ما جعلها تركز على ما تسميه "بالتوجه البرنـامجي" Orientation Programmatique، الذي يجمع بين أفضل ما في سياسة إعادة التوزيع، وأفضل ما في سياسة الاعتراف[2].

العدالة بوصفها تكافؤا في المشاركة:

إن البديل الذي تقدمه فريزر لرفع وضع الظلم الاجتماعي، يكمن أساسا في الجمع بين مطلب الاعتراف ومطلب إعادة التوزيع تحت مبدأ واحد هو: **"التكافؤ في المشاركة"**، والذي يشكل في نظرها أساس كل عدالة. ففي تعريفهـا لمفهـوم العدالة بشكل عام وبعدها السياسي بشكل خاص تقول فريزر: "المعـنى الأشمـل للعدالة هو التكافؤ في المشاركة. وفقا لهذا التأويل الديموقراطي الجذري لمبدأ القيمة

---

(1) Nancy Fraser, *Qu'est se que la justice sociale*?, Ibid., PP 40-41.

(2) الزواوي بغورة، الاعتراف، ذكر سابقا، ص 135.

الأخلاقية المتساوية، تتطلب العدالة الترتيبات الاجتماعية التي ستمكن الجميع من المشاركة في الحياة الاجتماعية أقرانا"[1].

وتذهب فريزر إلى أن مبدا التكافؤ في المشاركة وحده هو الكفيل بتجاوز عقبات "نموذج الهوية" لتحقيق اعتراف لا يستبعد مطلب إعادة التوزيع، ومن ثم تحقيق العدالة ببعديها الثقافي والاقتصادي (justice bidimensionnelle).

إن مفهوم العدالة لدى فريزر يفترض التكافؤ في المشاركة، ومن شروط هذا التكافؤ الإقرار بمبدأين: الاحترام المتساوي respect égal؛ والحق في الاستقلال الذاتي المساوي autonomie égale. إذن من أجل إقامة العدل يجب رفع الحواجز التي تحول دون قيام مشاركة متكافئة. وهو ما يفيد ارتباط مفهوم العدالة لدى فريزر بالديموقراطية التشاورية وبالفضاء العمومي.

نحو اعتراف قانوني:

إن البديل الذي تقترحه نانسي فريزر في مسألة الاعتراف بعد دحضها لمنطق "نموذج الهوية"، يكمن في "***الاعتراف القانوني reconnaissance statutaire***"، وهو نموذج ينزع عن مفهوم الاعتراف الصفة الجوهرية التي ألحقها به رواد نموذج الهوية (تشارلز تايلور وأكسيل هونيت)، وترى أن الاعتراف بوصفه مكونا من مكونات العدالة وبعدا من أبعادها مرتبط بالمنزلة القانونية التي ينالها الأفراد مؤسساتيا داخل المجتمع المنظم بقوانين ومؤسسات تنظم أطر التأويل الثقافي والرمزي، ومن ثم فالاعتراف ليس مسألة تحقيق ذات أو مواجهة مشاعر الاحتقار بالمعنى السيكولوجي. في هذا الصدد كتبت فريزر قائلة: "يتعارض النموذج الهوياتي (التصحيحي) مع ما سنسميه النموذج القانوني-المؤسساتي (التحويلي)، في هذا الإطار، لم يعد رفض الاعتراف يُعتبر تشويها نفسيا أو شططا ثقافيا قائما بذاته، لكن بمثابة علاقة ممأسسة لمسألة التبعية والخضوع الإجتماعي، والذي تُنتجه المؤسسات الاجتماعية"[2]. الشيء

(1) Nancy Fraser, Refarming justice in a globalizing world, new left review 36 nov dec 2005, p. 73.

(2) Nancy fraser, «*Egalité, identités et justice social*», *Ibid.*

الذي يجب أن يكون موضوعا لسؤال الاعتراف، ليس هوية خاصة بمجموعة ما، بل الوضع القانوني الخاص بأعضاء هذه المجموعة في المشاركة الحرة داخل النسيج الإجتماعي.

تقترح هذه السياسة تفكيك الشكل الثقافي والإقتصادي المرتبط بالوضع النظامي لمجتمع ما، وتشفير ما يحبل به هاذين الشكلين من عراقيل تحول دون تحقيق هذه المساواة. لا تقصد فريزر إذن بمواجهتها للاعتراف القائم على "نموذج الهوية"، مصادرة حق الجميع في "تقدير اجتماعي متساو"، لكنها تسعى إلى تحديد حقل العدالة المتضمن في الوقت نفسه لمسألة إعادة التوزيع والاعتراف، ومسألة الطبقة والوضع القانوني، وذلك عن طريق المطالبة بالمناصفة la parité المتعلقة بالمشاركة المتكافئة والتبادل العادل داخل المجتمع لجميع الأطراف.

وتقول فريزر موضحة هذه الفكرة: "إن عملية تجنب أي شكل من أشكال إضفاء الطابع السيكولوجي والأخلاقي على الظواهر، قد تكون الإطار المعرفي من أجل استراتيجية متماسكة يمكن أن تساهم في إزالة الألغام عن الصراعات والتعارضات بين هاذين النوعين من النضالات، أي الثقافية والإقتصادية"[1].

إن ما يميز نظرة فريزر للاعتراف هو أنه في نظرها ليس مرتبطا فقط بتصورات خاطئة وخطابات مشوهة، يجب فقط تصحيحها كما يذهب إلى ذلك تشارلز تايلور، وإنما يقوم على قوانين ونماذج ومؤسسات، أو بالأصح على مؤسسات اجتماعية تنظم الترابط الاجتماعي وفقا لمعايير أخلاقية تعيق التكافؤ في المشاركة.

كل هذه الأشكال المتعلقة بعدم الاعتراف ترتبط بالمنزلة القانونية ومن ثم لا يمكن علاجها إلا بتغيير المؤسسات الاجتماعية القائمة على صياغة القوانين، والقيم المنظمة للترابط الاجتماعي، التي تشكل بالفعل عائقا أمام تكافؤ الفرص داخل المجتمع.[2]

---

(1) *Ibid.*

(2) الزواوي بغورة، الاعتراف، ذكر سابقا، ص 136.

تكمن ميزة "النموذج القانوني للاعتــراف Le module statutaire" إذن، في تجاوزه لمنــزلقات نموذج الهوية، حيث يصبح الاعتراف قضية كونية وليست قضية خصوصيات جماعاتية. أو مسألة تحقيق للذات، حسب ما ذهــب إليــه أكســيل هونيت. كما أن النموذج القانوني لا يرى في إعادة التوزيع عائقا أمــام تحقيــق الاعتراف. إنه نموذج يتسم بالرحابة والسعة لأنه يشــمل الإطــار الاجتمــاعي للمجتمع في كليته بشكل يستوعب تعقد المجتمعات المعاصرة.

تنظر فريزر بنظرة جديدة إلى مسألة العدل، تكمن في اعتبار العدالة منــــزلة قانونية قائمة على رفع حالة القهر والاضطهاد والهيمنة، ومــن ثم فــإن مطالــب الاعتراف متعلقة بالعدالة وبالحق في الانصاف والتكافؤ.

إن هذا النموذج الذي تدعو إليه فريزر يقيم علاقة مباشــرة بــين العــدل والقانون، وليس العدل والاقتصاد أو الثقافة. لكن هذا التوفيق بين العدالة والقانون لا يجب أن يقودنا إلى الخلط بينهما أو القول بتماهي الواحد منهما مع الآخر لأن العدالة تقتضي غياب العوائق التي تحول دون "التكافؤ في المشاركة". أما القــانون فهو أداة من ادوات المؤسسات لوضع هذه العراقيل أو إزالتها. تستحضر فريــزر بهذا الخصوص الزواج المثلي مثلا، فتنظر إليه على أنه ليس مسألة ثقافية بقدر مــا هو مسألة قانونية. وهذا نابع من كونها ترفض التأسيس الانتروبولوجي للحاجات الثقافية، بمعنى أنها ترفض السقوط في الطرح الجوهري، فتؤيــد بــذلك الطــرح الوظيفي للثقافة، وذلك حتى تتمكن من تقديم وجهة نظر تتماشــى مــع القــول بكونية العدالة في مقابل العدالة الثقافية أو العدالة الخاصة[1].

وحتى تجعل فريزر تصورها حول العدالة متكــاملا، تضــيف إلى جانــب الاعتراف وإعادة التوزيع مطلبا ثالثا وهو التمثيلية السياسية.

إضافة مطلب التمثيلية La représentation

ءبعد الاعتراف وإعادة التوزيع، تضيف فريزر عنصرا ثالثا لتحقيق العدالــة، وهو ما تسميه بالتمثيلية représentation، ويرجع السبب في هذه الإضــافة، إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 125.

الأبحاث التي قادتها إلى كون المطلبين الأولين غير كافيين لضمان تحقق العدالة في المجتمع، خصوصا في طرحها للسؤال: هل سيكون هناك من عائق يمنع جماعة ما من تمثيلها في الحياة العامة، أي بعد أن يتحقق الاعتراف القانوني وإعادة التوزيع؟ وقد كان جوابها على هذا السؤال بالإثبات، إذ لمست أنه من الممكن أن تتعرض جماعة أو فئة للتغييب والإقصاء من النقاش داخل الفضاء العمومي، رغم حصولها على حصتها من التوزيع، وحصولها على الاعتراف. نصبح هنا أمام مشكل غياب التمثيلية السياسية، وهو في نظر فريزر شكل من أشكال الظلم الاجتماعي، حيث تحرم جماعة بكاملها من التعبير عن آرائها ومواقفها تجاه قضايا الشأن العام.[1]

وتجدر الإشارة إلى أن فريزر، عادت في صياغة مفهوم التمثيل إلى ماكس فيبر، الذي يميز بين ثلاث مستويات، هي: الطبقة، المنزلة والحزب. ورأت فريزر أن الطبقة توازي مطلب إعادة التوزيع، أما المنزلة فتوازي مطلب الاعتراف لديها، بينما يتناسب مطلب التمثيل، مع الحزب.

التمثيل في نظر فريزر يتجاوز الحدود القطرية أو الوطنية، لكونه مدعاة أهمية لما تطرحه العولمة اليوم من مظالم عابرة للأوطان. إننا نعيش وضع "مابعد الاشتراكية" كما تشاء فريزر أن تسمي الوضع القائم اليوم، أي عالم ما بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، حيث أصبح مطلب المساواة الاجتماعية مطلبا غير شرعي. وحل محله مطلب حرية السوق.

استنتاج:

تحاول فريزر أن تقيم نوعا من التوفيق بين اليسارين؛ الثقافي والجذري، وذلك "بإحلال نموذج للديموقراطية الجذرية توفر الاعتراف بالطابع التعددي للثقافات في المجتمعات المعاصرة، دون المس بأية هوية ودون التضحية بالإلتزام التاريخي الذي رفعه اليسار والمتمثل في السعي إلى تحقيق المساواة الإقتصادية والاجتماعية"[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 138.

(2) Guienne Véronique, *«Du sentiment d'injustice à la justice sociale»*, *Cahiers internationaux de sociologie*, 2001/1 n° 110, p. 133.

الرهان في مقاربة نانسي فريزر للعدالة هو الوصول إلى نموذج يأخذ بعين الاعتبار الاعتراف وإعادة التوزيع. وفي نظرها فمشكلة نظرية الاعتراف تكمن في الاستعمال المفرط لما يسمى "سياسة الاعتراف" باعتبارها مرادفة لسياسة الهوية [الاعتراف باعتباره نموذجا للهوية]، كما ذهب إلى ذلك تشارلز تايلور وأكسيل هونيت، فترفض فريزر اختزال سياسة الاعتراف إلى نوع من النزعة النفسية يسكنها هاجس تحقيق الذات لدى الجماعات والأفراد لا غير، وهو ما تسميه بـ "خطورة النزعة السيكولوجية". وتدعو الحركات الثقافية إلى تبني سياسة في الاعتراف الغير القائمة على أنموذج الهوية فقط. بل سياسة تعمل على تغيير المجتمع والقضاء على بواعث الظلم الاجتماعي فيه، وليس تبني تصور سيكولوجي يروم فقط تحقيق الأفراد لذواتهم وتجنيبهم مشاعر سيئة.

وفي الوقت نفسه تذهب فريزر إلى استبعاد فكرة "الإحساس بالانتماء" التي تعود إلى تصور جوهري أنتروبولوجي للثقافات. حيث ترى انه على العكس من هذا التصور ليست هناك ثقافة واضحة المعالم، متكاملة ومكتفية بذاتها بشكل تام ومستقلة عن باقي الثقافات وكذلك يصعب التأكيد بشكل واضح ومحدد أين تبدأ وأين تنتهي كل ثقافة على حدى. لذا يتوجب على نظرية العدالة أن تتجاوز الثقافات وفي الوقت نفسه أن تتوافق مع مختلف الثقافات، أي القول بالارتكاز على العدالة الكونية. ومن ثم فالقول بارتباط العدالة بالقانون فيه نقد صريح لرواد الجماعاتية الذين يؤسسون على عكس ذلك العدالة على أسس ثقافية، ما يجعل تصورهم للثقافة يتسم بالتشضي.

وتدعو نانسي فريزر إلى إثارة التساؤلات بخصوص عدم انسجام السلطة في علاقتها بالأفراد الذين ينتمون إلى مختلف الثقافات، بهدف الكشف عن المظالم الحقيقية أي المتعلقة بتحقق المشاركة المتكافئة، وهو ما سيعزز في نظرها النظرة الكونية للعدالة بدل النظرة الثقافية المتشضية (لكل عدالة).

وبالعودة إلى سؤال حدود مجال العدالة الذي تطرحه فريزر بعد ان تقدم مقاربتها ذات البعدين الثقافي والاقتصادي حول العدالة، نجد انها تذهب إلى أن التنظير في العدالة يستدعي الانطلاق من الواقع الاجتماعي، ومن الشروط التي

تفرضها العولمة على عالمنا المعاصر والذي تفضل أن تسميه بالفضاء مابعد الإشتراكي، عالم متسم بتشظي الخطابات وتنوع الأطراف المتصادمة والمختلفة في رؤاها للعدالة. وتحاول في الوقت نفسه أن تعيد قراءة الفكر السياسي المعاصر في معالجته لمسألة العدالة، قراءة تحليلية ونقدية، فتحدد مكامن الإحراج في نظرياته، ودواعي التصادم الحاصل بينها، ومن ثم الوصول إلى نظرية تشكل توفيقا لجميع الخطابات المسطرة حول العدالة.

تظل فريزر إذن وفية لمنطلقات "النظرية النقدية"، لكن بشكل أوسع مما نجده لدى رواد مدرسة فرانكفورت، إذ ترفض دائما الانحياز لأنموذج إرشادي واحد، يختزل نظريتها في العدالة، على شاكلة من يختزلها في اللغة كهابرماس، أو من يختزلها في الاعتراف كأكسيل هونيت. ما يجعلنا نذهب إلى أن مقاربة فريزر للعدالة مقاربة ذات منحى نيو-براغماتي، إذ لطالما سجلت عرفانها اتجاه الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي المؤسس لهذا الاتجاه، تثمينا للدور الذي قدمه لإعادة قراءة الموروث الفلسفي والسياسي منه على الخصوص بنظرة بعيدة عن النزعة التأسيسية والجوهرية، وتقديم بدائل نظرية تستجيب لمتطلبات الواقع المعيش.

سيلا بنحبيب:
فلسفتُها السِّيَاسيَّة وسِيرَتُها ومَواقِفُهَا

رشيد العلوي

باحث من المغرب

أولاً: السِّيرَة

1 - تعريف بسيلا بنحبيب[1]

ولدت سيلا بنحبيب (Seyla Benhabib) بإسطنبول/ تركيا سنة 1950، وهي أستاذة العلوم السِّياسيَّة والفلسفة بجامعة يال (Yale) الأمريكية، وتدير بالجامعة نفسها برنامج الإثيقا والعلوم الاقتصادية والسِّياسيَّة. وهي عُضو الجمعيَّة الفلسفيَّة الأمريكية منذ 1996، ودرّست بشُعبَة الفلسفة بجامعة بوستون (Boston) وستوني بروك (SUNY Stony Brook)، والكليَّة الجديدة للبحث الاجتماعيّ (New School for Social Research) (التي درّستْ فيها حنا أرنت وتُدرِّسُ فيها حاليًا نانسي فريزر (Nancy Fraser)، كما درَّست بشعبة الحَكَامَة بجامعة هارفارد (Harvard). ألَّفَت عَديدًا من الكِتَابَات التي تتناولُ قَضَايا فلسفيَّة وسياسيَّة عديدة سنتطرق إليها فيما سيأتي. واشتغلت سابقًا مع هابرماس. وتهتمُّ تحديدًا بالنظريَّة النقديَّة والنظريَّة النِّسويَّة. تزوجت من الصحفي والكاتب جيم سليبر (Jim

---

(1) أغلب المعطيات المتوفرة على سيلا بنحبيب مأخوذة من مصدرين:

*Another Cosmopolitanism, 2006, OXFORD univesity press, p. IX, X.

* موقعها بجامعة يال، انظر الرابط: http://philosophy.yale.edu/benhabib

Sleeper) الذي يشتغل بدوره بجامعة يال. وتتقن اللغات الألمانيـــة، والتركيـــة، والإنجليزية، والفرنسية، والإيطالية.

تَشغِلُ سيلا بنحبيب منذ 2013 رئيسة اللَّجنَة العِلمِّية بجامعة كولونيـــا بألمانيـــا، حيث حازت على جائزة[1] (Meister-Eckhart-Preis) سنة 2014، وذلك بفضـــل المساهمَات التي قدَّمتها حول الهجرة والتَّعَدُّد الثَّقَافِي والهُويَّة. هُناك عنصرٌ مهمٌّ في ذَاكِرة الفيلسوفة بنحبيب يتعلَّق بالهُويَّة اليَهُوديَّة، من خلال مجموعِ الوقائع التي عَاشَتها عائِلتُها مع الغُربَة، وهو الأمرُ الذِي يُسْهمُ في جُزءِ كبيرٍ مِن تَشكيلِ شَخصيتِهَا، حيثُ تَعُــود مِحنَةُ عَائِلتِهَا إلى 1492 التي ارتحلَت إلى تركيا (إبَّان الحكم العثماني) فرارًا من إســبانيا جَرَّاء حَملَةِ مَحَاكِمِ التَّفتِيش، التي تُجبرُ المختلِفَ عَقَائِديًّا على تغييرِ عَقيدتِه الدِّينيَّة.

أثَّر في سيلا أساتذةٌ أمريكيون فرُّوا إلى تركيا بسبَبِ مَــوقِفِهم مـــن غَـــزو الفيتنام، نَاهِيكَ عن الحركة الطُّلَّابيَّة والحَركَات العُمَّاليَّة والاحتجاجيَّـــة المطَالِبَـــة بالاستِقلال. وقد مثَّلت الفلسفة السِّياسيَّة تَوجُّهَهَا الأول[2]؛ لأنها كانت من جِيلِ الحركة الطُّلابيَّة 1968 التي يعود لها الفضل في بناءِ تَوجُّهِهَا الفِكــري والسِّياسِـــي "الاشتراكي الديمقراطي". كَتَبَت أطروحتها في فلسفة هِيجل السِّياسيَّة سنة 1977 (أي في النصف الثاني من عقدها الثاني)، حيثُ قَارَنت فِيهَا بين تصـــوُّر هيجـــل لمفهوم الحق والحق الطبيعيِّ. وبعد ذلك نَاقشَت أُطروحتها في فلسفة هوبز.

وتَنظُر بنحبيب إلى الفلسفة السِّياسيَّة لا كبحثٍ في تَاريخ الفكـــر أو الفلاســـفة السياسيين، بقدرِ ما الاتِصال بالأَحْداث الرَّاهِنَة والمعَاشَة[3]، (وعلى هـــذا الأســـاس ارْتَأينَا التَّركِيز على مواقِفِهَا من قَضايَا عَالم اليَوم من قَبيل: فلسطين، إسرائيل، تركيـــا، الاتحاد الأوروبـــي، الربيع العربـــي) إنصافًا لرُوحِ فَلسفَتِها. وتُصَرحُ سيلا بحبيـــب

---

(1) جائزة الفيلسوف مايستر إيكهارت (1260 – 1328) أحدثت منذ 2001 وتمنح كـــل سنتين، وقد حاز عليها الفرنسي كلود ليفي ستروس Claude Levi-Strauss والألماني إرنست توغندهات Ernst Tugendhat وميشيل سير Michel Serres.

(2) من الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون Karin Wahl-Jorgensen حول الفضاء العمومي، التداول، الصحافة والكرامة، بتاريخ 4 غشت 2008. المصدر: http://www.resetdoc.org/story/00000000965

(3) نفس المرجع، نفس المصدر.

أن "التَّحَوُّل الكبير الذي عَاشَتهُ حَدَثَ في سنوات التسعينيات، حيثُ دَشَنت البَحث في قَضايا التَّعدُّديَّة الثَّقافيَّة والمواطَنة والهجرة داخل الاتحاد الأوروبي"[1].

أما عن علاقتها بهابرماس فتقول: "يَعُود الفَضل لهابرماس في نحته لمفهوم العَقلانيَّة التَّواصُليَّة، وأَنَا بِدوري أَعتَبِر أن العقلانيَّة التَّواصُليَّة مُسَلَّمَةً. وأَفْتَرِضُ مُسبَقًا أن كُلَّ عَمَلِي يَتَمَحورُ حول صَلاحيَّةِ الانتِقال إلى العقلانيَّة التَّواصليَّة. كُنتُ مُهتمَّةً بِالرَّوابِطِ بين العقلانيَّة التَّواصُليَّة والأخلاق والدِّيمُقراطيَّة التَّشاوريَّة حيث يلعبُ الفضاء العمومي دورًا محوريًّا.

هناك تحوُّلٌ في الفضاء العمومي سَاهمت فيه وسائل الإعلام والتواصل الحدِيثة، وتُؤثِّر على الحركات الاجتِماعيَّة والفِعل السِّياسِي عُمومًا، ويَتَوجَّبُ الوعي بهذه التَّحولات التي تخترقُ العَالَم، وأطلُبُ في هذا السِّياق: **ما هي التجربة الملموسة لجيل ابنتي مثلا التي ولدت سنة 1986؟** تستيقظُ الأجيال الجديدة وتُشغِّلُ حَاسوبها وتَتَلقَّى كُلَّ الأخبار والمعلومات في وقتها عبر النت، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نحنُ أمام مركزة صاعِدة ومحتَكِرةٍ لوسَائِل الاعلام"[2].

ونَاقشت سيلا بنحبيب أيضًا التفاوت القائم بين وسائل الاتصال والإعلام في تبادل الرأي والمعلومات وبين التداول المتَّبع في التَّشاور حول اتخاذ القَرارات؛ لأن التداول هو شكلٌ بديلٌ لاتخاذِ القرار في المؤسسات وليس في وسائل الإعلام؛ لأن هذه الأخيرة مجرَّد أدوات لتبادل الرأي لا أكثر، حيث تقول: "لا يُمكِن لوسائل الإعلام أن تكون أداةً للتداول أبدًا، وإنَّما مُجرَّدُ أَدَاةٍ مُسَاعِدَةٍ؛ لأن عملية التداول واقعية وتحتاج إلى وقت وإلى عددٍ كبيرٍ من المعطيات، فوسائل الإعلام والاتصال تلعب دورًا في تبادل الآراء واختبار بعض المقترحات بخصوص اجتماعات معينة أو مبادرات، ولكنها لا يمكن أن تحلَّ محل التداول، وأنا ضد اتخاذ قرارات جماعية في وسائل الاتصال الإلكترونية أو التصويت"[3].

---

(1) نفس المرجع، نفس المصدر.

(2) نفس المرجع، نفس المصدر.

(3) نفس المرجع، نفس المصدر. الخطاب هنا موجه للفاعلين في الحركات الاجتماعية والمنظمات والجمعيات والمجتمع المدني، بالنظر إلى أهمية اللقاء والتداول والمناقشة في اتخاذ القرارات.

2 - مؤلفات سيلا بنحبيب:

كثيرةٌ هي الكتب التي ألّفتهَا بنحبيب في مجالات مختلفة، تتصلُ تحديدًا بالفَلسفة السِّياسيَّة وبالعلوم السِّياسيَّة، وترتكز على قضايا عالم المعيش، التي تُؤرقُ ملايين الأشخاص في العالم: من قَبيل مشكلات الهجرة، الاحتلال، مخيمات اللاجئين، المقيمين، البدُون أَوراق les sans papiers[1]، المهمشِين والمقصيِّين بسبَب العرق أو اللغة أو الدين أو الهُويَّة. وفي مسائل نجد لها حضورًا قويًّا في كُوسمُوبُولِيتيَّة بنحبيب، إيمانًا منها أنَ بِناء عالم الغد لا يُمكِنُه أن يتم إلا في إطار تصورٍ شاملٍ وكليٍّ لمجموع العالم أو ما أسمته الدولة العالمية أو الحكومة العالمية. وسنحاول أنْ نُقَدِّم هُنَا جَردًا لمؤلفاتِها مع بيان بعض مضامين الأهم منها والمتوفرة لدينا.

قائمة مؤلفات سيلا بنحبيب:

1. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (1992).
2. Democracy and Difference (Princeton University Press, 1996.
3. **The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens** (Cambridge University Press, (2004).
4. **Another Cosmopolitanism** (Oxford University Press, (2006).
5. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory (1986);
6. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt (1996), réédité en (2002);
7. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era (2002).
8. The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents (2004),
9. Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory (1986).

---

(1) يوجد بحسب بنحبيب في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها حوالي 10 ملايين مهاجر غير شرعي، وهم مهاجرون من دون أوراق قانونية وتعتبر أن نعتهم بأنهم غير شرعيين هو أولا حكم مسبق لحالتهم ووضعيتهم القانونية.

10. Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (1992).
11. Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations, with responses by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka (Oxford University Press, 2006).
12. Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times (UK and USA: Polity Press, 2011).
13. Mobility and Immobility. Gender, Borders and Citizenship.
14. Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Thinking Gender)
15. Feminism As Critique: On the Politics of Gender (Exxon Lecture Series), (1994).

طَرحَت بنحبيب في كُتبها الأخيرة "حقوق الآخرين: الأجانب، والمقيمون، والمواطنون"[1]، و"كَونيَّةٌ أُخرَى"[2] قضايا جوهريَّة حول الشَّرعيَّة الدِّيمُقرَاطيَّة، اللِّيبرَاليَّة الدُّستُوريَّة، الحَق في الإقَامَة المؤَقتَة والدَّائِمَة، الحكومة العالمية، الفيدرالية العالمية.. وتُقَدِّم فيها حُجَجًا قويَّة لحماية الجماعات البشريَّة الهشَّة وَالضعيفة (الأجانب، المقيمين، اللاجئين...)، كما تعالج فيها مسألة الحدود، حيث تقول:

"حَاولتُ في كُتبِي الأخِيرَة مَعرِفَةَ ما إِذَا كانَ هُنالِكَ موقِفٌ يُمكِنُ الدِّفاع عنه وتبنِّيه، بين فتح الحدود من جهة، والمحافظة على سيادة الدولة -(معاهدة ويستفاليا)- من جهة أخرى. إن موقف الحدود (أي كسر الحدود على تحركات

(1) *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge University Press, 2004).

(2) Another Cosmopolitanism *(Oxford University Press, 2006)*

وهذا الكتاب في الأصل محاضرة ألقتها بنحبيب في جامعة بركلي (Berkeley) في مارس 2004، ونشرتها مع الردود عليها في أكتوبر 2005، وتعود الردود على بنحبيب إلى كل من: جيرمي والدرون (Jeremy Waldron) الذي عنون محاضرته: معايير الكونية، وبوني هونيج (Bonnie Honig): كونية أخرى، وويل كيمليكا (Will Kymlicka).

الناس) هو الموقف الوحيد الذي يبدو أخلاقيًّا وأكثر قبولا؛ لأنه من الصَّعب جدًّا حِرمَانُ النَّاس من حقهم المشروع في حُريَّة التنقُّل والسفر، فهذا الحق، هو واحد من أهم الحريات الأساسيَّة والضروريَّة للإنسان"[1]. ولا يقتصر الحوار حول الهجرة على حق الدخول إلى دولة معينة، وإنما يجب أن يركِّز هذا الحوار على حق العضويَّة داخل ذلك المجتمع، في حالة دخولِهِ ولو لمرَّةٍ واحدةٍ؛ لأنَ مطلبَ الحق في التَّمتُّع بكافَّةِ الحُقوق يتطلَّب الاعتِراف بالعضويَّة الوطنية، فالاستشفَاء والعِلاج والتمدرس وإنشاء شركة كُلُّهَا حُقوقٌ تَستَوجِبُ الاعترافَ القَانونيَ بالمهاجرين واللاجئين.

أما كتابها "النَّقد، المعيَار واليُوتُوبيَا"[2]، فيُعتَبر أهمَّ مؤلفاتها الفلسفيَّة (حوالي 455 صفحة) صاغت فيه مفهوم النقد، من جهة أُصُولِهِ الفلسفيَّة الحديثة التي تعود أساسًا إلى هيجل، وهو موضوع الفصل الأول من الكتاب، مضيفةً إليه مرتكزات النقد الهيجيلي المنهجي والمعياري لنظريَّات الحق الطبيعي، لتنتقل في النقطة الثالثة، إلى النقلة الماركسيَّة، وتحديدًا في الفترة ما قبل 1848 حيث اتخذ النقد صيغة **نقد النقد المجرد** أو المثالي كما صِيغ في المثاليَّة الألمانيَّة. وفي الفصل الثاني، عالجت المنهج الفينومينولوجي الهيجيلي باعتباره أصلا من الأُصول النَّقديَّة الهيجيلية، حيثُ بَلورَ هيجل مقولة الشُّغل كفرضية من فرضيات المنهج الفينومينولوجي، مصحوبًا بالنَّقد الماركسيِّ لهذه الفرضيَّة بالاعتِماد على التحليل الأنثروبولوجي مع مخطوطة 1848، في حين خَصَّصَتِ الفصلَ الثالث لِنقد هيجل لفلسفة كانط الأخلاقيَّة، لِتَنتَقِل في الفصل الرابع إلى تَشَكُّلِ النقد كنظريَّة مع الفكر الماركسي مُركِّزةً أكثر على المستويات الثلاثة للنقد في كتاب "الرأسمال" لكارل ماركس (Karl Marx)، ولم تَفُتِ الفرصة بنحبيب للتَّذكير بأهم مراحل النَّقد كما تبلور مع هابرماس في الربع الأخير من القرن العشرين، حيث بحثت مفهوم **نقد العقل الأداتي**، وهو محور الفصل الخامس من الكتاب، مبينة في الفقرة الأولى منه أهميَّة الانتقال من نقد

(1) في التعددية والديمقراطية الكونية، حوار أجراه مريانو كروز مع سيلا بنحبيب، ترجمة نبيل محمد صغير، منشور ضمن الكتاب الجماعي: "مدرسة فرانكفورت النقديَّة: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"، ص 676.

(2) Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory (1986).

الاقتصاد السياسي إلى نقد العقل الأداتي، عبر بيان مزايا هذا الأخير بالوقوف على فكر كل من **جورج لوكاتش G, Lukács**، **وماكس فيبر M, Weber**، **ونخبة مدرسة فرانكفورت**، حيث تبحث عن المفَارقَات التي طرحتها العقلانية في زَمنِ الفِعل التواصلي من داخل فلسفة الذات. ولتوضح في الفصل الثامن: الحاجة إلى أخلاقية واستقلالية تواصلية. وتختم الكتاب بالبحث فيما تسميه "**ما وراء فلسفة الذات**"، ولا شك أن هذا هو مجال اهتمامها في فترة ما بعد التسعينيات.

ثانيا: فَلسَفَتُهَا السّياسيَّة

يَصعُبُ الإلمام بمجمل فلسفة سيلا بنحبيب لعدَّة اعتبارات:

1- كَونُ إسهَامَاتِها مُتعدِّدَة المشَارِب ومُتنوعَة جدًّا، تتراوح بين قضايا عديدة لا ندعي إمكانيَّة الإلمام بها جميعها في هذا المقال.

2- لا يَزالُ فكر الفيلسوفة جاريًا، مما يعني أنَ مُحاوَلَة حَصرِه في هذا الاتجاه أو ذاك إنما هو مُغَامرة كبرى في حقها.

3- كَونُ وضعِهَا الخَاص، وتاريخهَا الخاص، يفرضُ عليها الانخراط السِّياسِي في قَلبِ المعركة، لذلك فإن مَواقِفَهَا السِّياسيَّة تجدُ مَكانهَا كثيرًا في فلسفتهَا.

4- اهتمامُهَا بقَضَايا العصر الأكثَر إلحَاحًا من قبيل الهجرة، الحدود، السِّيادَة، المواطَنة، وهي القضايا التي تعرف مُستَجَدَّات جَارِية لا حصر لها.

إلا أنه رغم ذلك، أمكننا التمييز بين مرحلتين أساسيتين من تطوُّر فكر الفيلسوفة سيلا بنحبيب الفلسفي والسياسي معًا:

- **مرحلة ما قبل التسعينيات** (من القرن العشرين)، وقد مثلت الفلسفة السِّياسيَّة الحديثة والمعاصرة مصدرَ فِكرها الفلسفي. وهي مرحلة الشباب إن جاز التعبير الألتوسيري هنا، حيث تشكل فكرها من خلال اشتغالها على عباقرة الفكر السياسي الحديث من أمثال هيجل (Hegel) (أنجزت أطروحتها الأولى حول هيجل - الذي استلهمت منه عديدًا من أفكارها - بعنوان: "هيجل والحق الطبيعي: بحث في الفلسفة

السِّياسيَّة الحديثة")، وتوماس هوبز (Hobbes) وكانط (Kant) (من خلال فحصها لمشروع السَّلام الدَّائم الذي أَسَّست عليه أطروحاتها الحالية حول المواطَنة الكَونيَّة، والسِّيادَة ما بعد الوطنية)، ومرورًا بحنا آرنت (H, Arendt) (حيث أنجزت كتابين حول فكرها -أشرنا إليهما أعلاه – موظفة بشكل كبير مفهوم آرنت الدائع الصيت: الحق في التَّمتُّع بكافَّة الحقوق) وهابرماس (Habermas) (مستلهمة منه مفهوم العقلانيَّة التَّواصليَّة الذي تعتبره أساس مشروعها، رغم انتقادها لهابرماس حول إقصائه لدور النِّسَاء في الفضاء العمومي ومن الكونيَّة الأَخْلاقيَّة)[1].

- مرحلة ما بعد التسعينيات حيثُ انكبت أساسًا على مُعالجة قَضَايا الوَضع البَشَري الأَكثَر إلحَاحًا: النِّسْويَّة، الهِجرَة، التَّعَدُّد الثَّقَافِي، المواطَنة العَالَميَّة، الدِّيمقراطيَّة، العَدَالَة، السِّيادَة.

كما يمكن أن نعتبر الفيلسوفة مُنظِرَة ومُفكِرة تنتمي إلى الجيل الثالث للنظريَّة النقديَّة، من خلال اشتغالها مع **هابرماس وأكسيل هونيث A, Honneth ونانسي فريزر N, Fraser وجوديث بتلر J, Butler**[2].

---

(1) تلتقي بنحبيب في نقدها لإقصاء هابرماس للدور النساء في الفضاء العمومي مع الفيلسوفة الأمريكية النقديَّة المعاصرة نانسي فريزر، التي خصصت مقالات مهمة لهذه المسألة، للاستزادة، انظر:

N, Fraser: qu'est-ce que la justice sociale? traduction: Estelle Ferrarese, la découverte, Paris, 2011.

N, Fraser: le féminisme on mouvements: des années 1960 à l'ère néolibérale, traduction: Estelle Ferrarese, la découverte, Paris, 2012. (le cas de Habermas et du genre).

(2) للاستزادة في صلة بنحبيب بمدرسة فرانكفورت المرجو الاطلاع على الفصل الثاني عشر "في التأسيسي لمقبولية التَعدُديَّة الثَّقَافيَّة: دراسة في النظرية النقديَّة لسيلا بنحبيب"، لنبيل صغير، في المؤلف الجماعي الصادر عن الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة بعنوان: "مدرسة فرانكفورت النقديَّة: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"، ابن النديم ودار الروافد، الطبعة الأولى 2012.

ويهدُف مَشروعُهَا العَام إلى بَلوَرة نظريَّة كُوسمُوبُوليتيَّة للعدالة تَتمركَـزُ حـول إعَادةِ التَّوزِيع على الصَّعِيد العالمي، إلى جانب حَق الانتِماء. ويَتعلقُ سُـؤالُها بِمـدَى مَعرفة كيف أنَّ نَوعيَّة/ طبيعة أعضاء جماعة سِياسيَّة معيَّنة قادرة على تحقيـق توزيـع عادل للثَّروة، وضمان اعتراف كامل بالمواطنة من خلال التَّمتُّع بكافَّة الحقـوق الـتي للأعضاء الحقيقيِّين (الأصليِّين) لذلك المجتمع. وهو ما جعل نظريَّتها ترتكز على بيـان حدود التَّنظيم السِّياسي الذي يُميِّزُ بين أعضاء جماعة ما والأجانـب أو المهـاجرين. وتُقدِّم حُجَّتها دعمًا لحقٍّ أساسي في الخيرات بالارتكاز على أخلاقيَّة المناقشة مسـنودًا بمفهوم الحريَّة التواصليَّة. كما أن حقوق الإنسان أيضًا تقدَّم شرط الاستقلاليَّة لكـل فرد تأخذ بعين الاعتبار حقًّا أساسيًّا هو الحق في التَّبرير (justificationla)[1].

1 - نظريَّة الديمقراطيَّة

لا تنفصل نظريَّة الديمقراطيَّة عند سيلا بنحبيب عن مشروعها الفلسـفي - السِّياسي العام، فهي نظريَّة في العدالة، وفي الحق، وفي المواطَنة الكَونيَّة التي تتأسَّس على منظور كُوسمُوبُولِيتي يحاول إعادة النظر في طريقة تدبير المشـكلات العالميَّـة المتناميَّة، وأساسًا تلك المتعلِّقة بالهجرة والبيئة والمساواة، والنِّسْـويَّة، والمواطنـة، والتَّعَدُّد الثَّقَافِي.. فالثَّقافات لا تتشكَّل أحاديَّة القُطب، أي بمعزل عن الثَّقافـات الأخرى، بل تتشكَّل من خلال حوارها مع الثَّقافات الأخرى. وتفيد الديمقراطيَّـة عندها "بناءَ جماعةٍ سِيَاسيَّةٍ بقواعِدَ واضِحةٍ، يتم عبرها تحديد العَلاقات بين الداخل والخارج". وفي الدِّيمقراطيَّة "يستمدُّ الدُّستورُ شَرعيَّتَهُ من الإرادَة الجمعيَّة والمتَّحِـدة للشَّعب. فالشَّعبُ الدِّيمقراطي يَقبلُ سُلطة القَانون لأنَّه في الآن نفسهِ هـو واضـع مستقبل هذا القانون. إن مُواطِنَ دِيمقراطيَّةٍ ما ليس بالمواطن العالمي، بـل مُـواطِنٌ داخل مجموعة سِيَاسيَّة محدَّدة، بغض النظر عَمَّا إذا كان ذلك يتعلَّق بدولةٍ مركزيةٍ أو فدراليَّة، باتحاد أوروبـي أو باتحاد للدول"[2].

---

(1) وهي في الأصل مفاهيم هابرماسية وظَّفتها بنحبيب لإعطاء معـنى جديـد للعقلانيَّـة التواصليَّة، أي معنى واقعي يأخذ بعين الاعتبار حقيقة القضايا المُعاشَة.

(2) من كانط إلى هابرماس: هل يمكن الجمع بين الكُوسمُوبُولِيتيَّة والديمقراطية؟ سيلا بنحبيـب ترجمة: رشيد بوطيب، حقوق النشر: معهد جوته فكر وفن، حزيران/يونيو 2012.

وترى أن الفرد وفْقَ منظورها للديمقراطيَّة هو من يقرِّر في حياته الخاصَّة. ولضمان الانسجام بين التَّعدُديَّة الثَّقَافيَّة والكُوسمُوبُولِيتيَّة في عالم اليوم تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة شروط:

1- **التعامل بالمساواة:** حيث يجب أن يتمتَّع أعضاء الأقليَّات بنفس الحقوق المدنية والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة التي تتمتَّع بها الأغلبيَّة.

2- **القَبول الطوعيّ:** حينما يولدُ فردٌ ما لا يجب أن يعيَّن له دين ما أو ثقافة ما بشكل أوتوماتيكيٍّ. ولا يجب أن تترك الدولة للجماعات الحق في تقرير حياة الأفراد، فأعضاء المجتمع لهم الحقُّ في التَّعبير بأنفسهم عن اختيارالهم.

3- **الحرية في الخروج من الجماعة والحرية في التجمع:** لكل فرد الحريَّة في الخروج عن جماعته. فحينما يتزَّوج فرد من جماعة أخرى فلكل منهم الحق في الحفاظ على عضويَّته. ويجب إيجاد تسوياتٍ بالنسبة للأزواج بين الجماعات وأطفالهم.

يطرح موضوع الانسجام بين التَّعدُديَّة الثَّقَافيَّة والمساواة الديمقراطيَّة نقاشات كبرى. فالشَّرط الأول يتعلَّق بعديدٍ من الثَّقافات التي تتعرض فيها الأقليَّات لاضطِهَادَاتٍ مُتكَرِّرَة من طرف الأغلبية، وحيثُ لا تَقُومُ الحكومَات بأيٍّ جُهدٍ لوقف المجازر التي يتعرَّضُونَ لَهَا. كما أن الشَّرطَين الآخرين يَطرحَان مُشكلاتٍ كُبرَى.

2 - المُسَاواة والتَّنوع في عَصِر العولَمَة

لم يكن الفكر والفلسفة السياسيين يهتمان بشكل كبير بمسألة التَّعدُديَّة الثَّقَافيَّة قدر اهتمامها بها اليوم، بحيث كرَّست معاهدة ويستفالي المنظور الأحادي للهوية والمواطنة داخل الدولة الوطنية (الدولة - الأمة) فيما يشبه الدولة - المدينة؛ رغم أن أفلاطون كان يصرخ دومًا داخل الدولة المدينة: "أنَا لَسْتُ أَثِينيًّا، وَلا يُوْنَانِيًّا: أَنَا مُواطِنُ العَالم"، وعلى مِنوالِه تغنى الرواقيون والكلبيون بالمواطنة العالمية والكونية[1]. وقليلا ما استثمر هذا الإرث اليونانيّ في الفلسفة السِّياسيَّة، ويعود هذا

(1) تعارض هنا بنحبيب تصور مارتا نوسبوم للكونية والمستوحى من التصور الرواقي.

المشكل في نظر بنحبيب إلى الفصل العبثي بين الـــديموس (**Démos**) **والإثنـــوس** **(Ethnos)**.

ستتعززّ الدراسات حول إشكالات الهُويَّة والتَّعدُديَّة الثَّقَافيَّة مع نهاية الحـــرب العالمية الثانية، وما تلاها من بداية جديدة للعَلاقات الدولية والاعتراف بالمؤسسات الدولية والعالمية، التي دافعت عن تعزيز حقوق الإنسان نتيجة كـــوارث الأنظمـــة الشمولية والاستبدادية التي اجتاحت العالم، وهي الإشكالات التي عالجتها سيلا في كتابها القيم: **مطالب الثقافة: المتماثل والمختلف في عصر العولمة**[1].

يتناول هذا الكتاب إشكالية مهمَّة طبعت النقاشات المعاصرة لتزيل الـــوهم الذي يرى أن الثقافات مجرَّد أجزاء من فسيفساء يمكن الهيمنة عليهـــا بســـهولة، ويمكن تلخيصها في السؤال التالي: **كيف يمكن تطبيق الديمقراطية الليبرالية في عالم مليء بأشكال جديدة من صراع الهويات والثقافات؟** وقفت في الفصـــل الأول على الثقافة وسوء استخدامها؛ لتنتقل إلى الإشكالية القديمة – الجديدة: نحن وهم، لتقترح نموذجًا بديلاً لتغيير السياسات المعاصرة في الفصل الثالث يمكن الاقتداء به في التغيير سمته من إعادة التوزيع إلى الاعتراف. وهو الشعار نفسه الـــذي تبنتـــه نانسي فريزر في كتاب: ما العدالة الاجتماعية؟ الاعتراف وإعادة التوزيع[2].كمـــا وقفت فيه على مسألة التَّعدديَّة الثَّقَافيَّة ومواطنة النوع الاجتماعيّ، وما يرتبط بهـــا من معضلات لتقترح الديمقراطية التداولية كبديل للديمقراطية الليبرالية من خـــلال وقوفها على مفهوم ما بعد الدولة – الأمة. وقد ترجم هـــذا الكتـــاب إلى اللغـــة السويدية، الإيطالية، الإسبانية.

في مقاله حول الديمقراطية التشاركية: الحدود والاستقلال الـــذاتي، يـــذهب رومان فيلي[3] (Romain Felli)، إلى أنّ العولمة قد طرحت رهانات جديدة تتجاوز

---

(1) The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era

(2) Nancy Fraser: qu'est-ce que la justice social? Reconnaissance et Redistribution, traduction de Estelle Ferrarese, la découverte, paris, 2011.

(3) Romain Felli: «Démo-a-cratie participative, territoire et autonomie», in: entpe.francelink.net/sites/default/files/Documents/.../**Felli_Romain**.doc.

إطار الدولة الوطنية، بحيث إن قضايا من قبيل الهجرة والكوارث البيئية والإرهاب، تفترض حلولا تتجاوز الإطار الوطني الويستفالي، مما يعزِّز الحاجة إلى حكامة دولية بدأت تطرح نفسها رغم أنها تسير عكس إرادة الشعوب. وهناك بالنسبة لسيلا بنحبيب طريقة أخرى لتصور المواطنة الجديدة، أي مواطنة تتجاوز مفهوم مواطنة الإقامة. وعلى هذا الأساس أعادت النظر في مفهوم الضيافة[1] الذي طرحه كانط في مشروع السلام الدائم. كما تستوجب المواطنة الجديدة في نظرها إعادة بناء تصوُّر الفعل السياسي، دون المرور بقطيعة قانونية بين العضو الذي ينتمي إلى الجماعة أو غير العضو القادم إلى تلك الجماعة من جماعة أخرى (قد يكون مهاجرًا أو مقيمًا بشكل مؤقَّتٍ أو دائم أو لاجئًا). هكذا فالحدود الخاصة بدولة ما يمكن إعادة تحديدها من منظور كُوسمُوبُوليتي - كوني يتجاوز المنظور الوستفالي. وتستدل سيلا بنحبيب على ذلك بالحركات الاجتماعية الحضرية التي تجسد نموذجًا "فعل سياسي" خارج التمييز الكلاسيكي بين العضو/ وغير العضو"[2]. وبناء عليه تقترح سيلا بنحبيب مواطنة كونية أو مواطنة ما بعد الدولة - الأمة، وما يقتضيه ذلك من ضرورة إعادة بناء أسس هذه المواطنة على نحو جذري. إلا أن الأمر لا يتعلق بـ"محو الحدود السيادية للدول وإنما طرق جديدة لتدبيرها"، أي "فتح العلبة السوداء للسيادة الوطنية"[3]. ولنا في تحليلها لطبيعة الدولة الإسرائيلية مثال على ذلك، حيث تؤكِّد أن إسرائيل لا تزال حبيسة التصور الويستفالي القديمة، وتسعى إلى تدبير صراعها مع الفلسطينيين وفقه، وهو ما يجعلها مهتجسة دومًا بالهاجس الأمني، الذي لا تستطيع الخروج عنه. وهو ما يبرر ممارستها للحرب.

---

(1) فالضيافة كما تقول بنحبيب: "ليست فضيلة اجتماعية، ليست فعلا إنسانيًّا أو كرمًا تجاه الغرباء، الذين يحضرون إلى بلدي أو لظروف طبيعية أو تاريخية يحتاجون مساعدتي، بل إن الضيافة أكثر من ذلك، إنها «حق»، لكل الناس، بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في «دولة الإنسان العامة»، الجمهورية العالمية". انظر: سيلا بنحبيب: **"من كانط إلى هابرماس: هل يمكن الجمع بين الكُوسمُوبُولِيتيَّة والديمقراطية"**. ترجمة: رشيد بوطيب، حقوق النشر: معهد جوته فكر وفن، حزيران/يونيو 2012.

(2) ibid.

(3) ibid.

3 - تجديد الكُوسمُوبُولِيتيَّة الكانطية:

انطلقت الرؤية الكوسمبوليتية لسيلا بنحبيب من مشروع السلام الدائم لكانط كنقطة بداية[1] وأساسًا من الحق الكوني في الاستشفاء، فلكل شخص الحق في الذهاب إلى حيثما شاء دون أن يخشى التعرض للمرض. أخذت سيلا هذه النقطة كمنطلق لمشروعها الفكري حول الهجرة واللاجئين. وذهبت بعيدًا أكثر من كانط حيث لا ترى أن الاستشفاء حق للمهاجرين فقط، أي العابرين أو المؤقتين، وإنما حق للمقيمين طويلاً (حالة المنفيين/ اللاجئين السياسيين). وإذا كان كانط ينظر للـ (كُوسمُوبُولِيتيَّة) كما يعيشها في عصر التنوير، فإن سيلا بنحبيب تنظر لها في سياق مختلف تمامًا، بحيث ترتبط هذه المسألة بمسارها الشخصي والعائلي، حيث تقول إجابة عن سؤال: **كيف شكلت مسيرتك الشخصية قيمك الكوسمبوليتية؟**:

"الأمر يرجع إلى جذور عائلتي؛ فعائلتي سمح لها بالدخول إلى أراضي الإمبراطورية العثمانية أيام التفتيش الإسباني، واستقررنا في صالونيك وإسطنبول وغاليبولي. فأنا دائمًا كنت واعية بسخرية التاريخ الأوروبيّ. فإسبانيا باكتشافها لأمريكا كانت أول من بدأ في التفتيش الديني، فاضطرَّ اليهود إلى مغادرتها، واستقبلهم المسلمون بحفاوة في بلدانهم. إذن، فتاريخ عائلتي يرجع إلى 500 سنة بتركيا، وهذا تاريخ طويل. لكن كنا دائمًا واعين بمن نحن. وأظن أنه من أتى من هذا السياق، وكبرت في محيط متعدِّد بأربع لغات، فلا شكَّ سيكون في منحى فكريٍّ لنوع العَلاقة بين الثقافة والحقيقة الاجتماعية، وأن يكون مهتمًّا كثيرًا بحقوق الشعوب"[2].

---

(1) تقول بنحبيب في هذا: "أما مصادري، فهي مأخوذة مباشرة من مشروع السلام الدائم الكانطي، الذي هو أساسًا إطار قانوني ومؤسساتي، وربما هو عملية سياسية". في التعددية والديمقراطية الكونية، حوار أجراه مريانو كروز مع سيلا بنحبيب، ترجمة نبيل محمد صغير، منشور ضمن الكتاب الجماعي: "مدرسة فرانكفورت النقديَّة: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"، ص 683.

(2) حوار مشترك مع الفيلسوف أرشيبيكي والفيلسوفة سيلا بنحبيب، ترجمة نور الدين علوش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط. انظر موقع المؤسسة: http://www.mominoun.com

تهتمُّ مؤخرًا بالمشكلة القائمة بين **فتح الحدود وحق تقرير المصير**، والـــتي في عمقها ترتبط بأزمة السِّيادَة في إطار الدولة الأمة. وترى سيلا أنها تناضل في سبيل حق تقرير المصير إلى جانب الحقِّ في فتح الحدود، فهناك "ترابط بين حـــق تقريـــر المصير، باعتباره وسيلة للحدِّ من الفوارق الكبيرة والدائمة والمســاواة السوســيو اقتصادية"[1]. مشددة على ضرورة تزايد سلط بنيات التدبير العالمي؛ لأنها وحدها قادرة على حل مشكلات المواطنة العالمية، في الوقت الذي لا تزال فيــه الرؤيــة الكلاسيكية لمفهوم السِّيادَة الوطنية سائدة، ومعيارًا لتـــدبير مشـــكلات العصـــر. وهكذا تميِّز بين المفهوم القانوني للكوسمبوليتية، وبين مظهره الثقافي والأخلاقـــي. فـــ"الكوسمبوليتة الأخلاقية تعني أنها شكل عالميٌّ يعتبر أي إنسان جديرًا بالاحترام والاهتمام، أنا مُتَّفق مع هذا. هناك نقاش آخر في الفكر المعاصـــر يرتكـــز علـــى التساؤل عما إذا كانت الكوسمبوليتة الأخلاقية تعني أن يتمتع الأجانب البعيـــدون بامتيازات على حساب المجمعات الموجودة دائمًا. هذا النقاش بدأته مارتا نسوسبوم حول الوطنية. لا أعتبر الانطلاق من شبكة تقييم على أساس أنهـــا ضـــرورية في فهمي للكوسمبوليتية"[2]. وتشدد على أن مقاربتها لهذا المفهوم يستند على المرجعية الكانطية وليس على النظرة الرواقية، بـــ"اعتباره إطارًا قانونيًّا ومؤسساتيًّا وصيرورة سياسية"[3].

فالكوسمبوليتية الثقافية، الرائجة حاليًا، "تعتمد على تعدد الثقافات المختلفـــة داخل الدولة التي من المفروض أنها مزيج من الأعراق والقوميات". إلا أن المظهـــر الثقافي للكوسمبوليتية لا يكفي لفهم مشروع كوسمبوليتي أكثر مؤسساتية. بالنســـبة لي، فالكوسمبوليتية بدأت عندما نظر لها كانط بمصطلحات مطالب عبر حدوديـــة، والتي نحافظ عليها عن طريق مجتمع مدنيٍّ عالميٍّ للإنسانية جمعاء، رغـــم أن هـــذا الفهم الكانطي لا يكفي وحده بحيث تصور النظام القانوني آنذاك بناء على ثلاثـــة مستويات:

---

(1) نفس المرجع.

(2) نفس المرجع.

(3) نفس المرجع.

- القانون داخل الدولة.
- القانون العالميّ.
- القانون الكوسمبوليتي.

لذلك فإن ما ينقصنا من وجهة نظرها هو "البنيات السِّياسيَّة التي بإمكانها دعم هذه الكوسمبوليتية القانونية"[(1)].

ورغم دفاعها عن هذه المقاربة القانونية - المؤسساتية فهي تدافع عن "مجموعات منظمة ذاتيًّا بإمكانها منح حقوق الانتماء القوية بما فيه جواز المرور"، وهو مبدأ كل ديمقراطي وكُوسمُوبُوليتي؛ لأن النقاش حول الهجرة "يجب ألا يختزل فقط في الحق في الولوج إلى الدولة، لكن يجب أيضًا أن يرتكز على إمكانية أن المواطنة تكسبها بمجرد الدخول إليها".

ثالثا: مواقفها

1 - موقف سيلا بنحبيب من الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي[(2)]

لا يزال الفكر النقديُّ يحافظ على بريقه في مختلف المواقف التي تثير اهتمامًا واسعًا لدى الرأي العام العالميّ. فحينما يتعلّق الأمر بالصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ فإن مواقف المثقفين والحركات المناهضة للصهيونية في الغرب، تكون مؤثرة أكثر من نظيراتها في العالم العربي. وهذا هو حال الموقف النقدي الجريء من هذا الصراع الذي اتخذته الفيلسوفة الأمريكية المعاصرة من أصول تركية سيلا بنحبيب، باعتبارها إحدى الوجوه النقديَّة المعاصرة والبارزة في الساحة السِّياسيَّة الدولية، بفضل مواقفها المبدئية والداعمة للشعوب المضطهدة والمقصية بسبب الهُويَّة أو اللغة أو الدين.

---

(1) نفس المرجع.

(2) **Seyla Benhabib, Quelle solution pour Israël?**vendredi 10 avril 2009, Traduit de l’anglais par Joseph MONTCHAMP - Lyon, voir le lien suivante: http://www.pressefederaliste.eu/Quelle-solution-pour-Israel.

ففي ظل الحرب التي شنتها إسرائيل على قطاع غزة في دجنبر 2008 أنجزت سيلا بنحبيب مقالا بارزًا ("أي حل لإسرائيل؟")[1] حول الصراع بين إسرائيل وفلسطين، والذي فككت فيه الرؤية السِّياسيَّة للفاعلين في إسرائيل منتقدة حل الدولتين، لتقترح فيما يشبه حلمًا حل الكونفدرالية القادرة على تدبير التعددية الدينية واللغوية والسياسيَّة.

وتشدد سيلا بنحبيب على أن إسرائيل قد "فقدت رؤيتها السِّياسيَّة وقوتها العسكرية، ولا معنى سياسي واضح يوجه أفعالها/ ممارساتها"، معتبرة أن القوة العسكرية تظل عمياء وتتدخل بكل وحشية، "من أجل الوصول إلى أهدافها السِّياسيَّة". فهل يمكن للمقاربة العسكرية والأمنية أن تكون وسيلة فعالة لضمان السلام؟

يحلل كانط في مشروع السلام الدائم - الذي تغترف منه سيلا بنحبيب - طبيعة العلاقات السِّياسيَّة الدولية، داعيا إلى سلام دائم وممكن بين الأمم، وفي معرض نبذه للعنف وضرورة التحلي بثقافة السلم والتضامن، يرى كانط أنه لا سبيل إلى إقرار السلم ما لم يتم القضاء وبشكل نهائيٍّ على الجيوش الدائمة، باعتبارها المسؤولة عن الويلات التي تعيشها الأمم. ولعلَّ تأمُّلا بسيطًا لفلسفة كانط السِّياسيَّة، سيجد أن هذا الفيلسوف كان - على حدِّ تعبير حنا آرنت - نموذجًا صارخًا لفيلسوف متنوِّر حامل لهم الإنسانية ككلّ، فقد أعلن في بيانه الشهير: "مشروع للسلام الدائم"، دون شُبهة أو لبس إيمانه العميق بالسلام، ودفاعه المستميت عن مجتمع جديد خال من العنف والإبادة والقتل بأيِّ مُبرر كيفما كان، ففي المادة الثالثة من المواد التمهيدية للقسم الأول يقول: "يجب أن تُلْغى الجيوش الدائمة إلغاءً تامًّا على مر الزمان"، ويعلق على ذلك قائلاً: "لأن هذه الجيوش التي تبدو على الدوام متأهبة للقتال، تهدِّد الدول الأخرى بالحرب تهديدًا دائمًا، كما تحفزها إلى التسابق في زيادة قواها المسلحة زيادة لا تقف عند حدٍّ. أضف إلى هذا أن استئجار الناس لكي يقاتلوا أو يُقْتَلوا معناه فيما يبدو أننا نستعملهم استعمال الآلات أو الأدوات في يد غيرهم (الدولة): وهو أمر لا

(1) ibid.

يتّفق مع حقوق الإنسانية في أشخاصنا". ويضيف في المادة السادسة: "لا يحق لأيّةِ دولة، في إبَّان الحرب، أن تستبيح لنفسها اقتراف أعمـــال عدائيـــة كالاغتيـــال والتسميم. وخلق ظروف التسليم، والتحريض على الخيانة، من شأنها عند عـــودة المسلم أن تجعل الثّقة بين الدولتين أمرًا مستحيلا". لذا فينبغـــي "إقـــرار" حالـــة السلام".

وقبل أن تقدم سيلا بنحبيب الحل الذي تراه مناســـبًا للصـــراع الفلســـطيني الإسرائيلي، تؤكّد أنه "لا أحد من المسؤولين الإسرائيليين يمتلك رؤية سياســـية"، وتميز في هذا الإطار بين الرؤية (vision) والإستراتيجية حيث تقول: "لا أقصـــد إستراتيجية ذات أهداف طويلة المدى محددة بـــين ولايـــتين انتخـــابيتين ويمكـــن مراجعتها حسب الظروف، وإنما أقصد رؤية سياسية يستطيع مؤسسو الجمهوريات تملكها"[1]. وتتلخّص الرؤية السّياسيَّة التي تقصدها هنا سيلا في الأســـئلة التاليـــة: كيف يمكن ضمان الاستمرارية والبقاء؟ ما المؤسسات الـــمُستدامة التي يمكـــن أن تضمن للأجيال اللاحقة الازدهار كأفراد وكمواطنين؟

أ - ميلاد حركة حماس وأيادي تدبيرِ الصراع في المنطقة

تستشهد سيلا بنحبيب بمقال إدوارد سعيد الذي نشره في مجلة نيويورك تايمز في خريف 1992، والذي أعلن فيه نهاية أيديولوجيَّة منظمة فتح، بحيـــث فســـح "الفراغ الذي أحدثه انهيار الأيديولوجيات البيروقراطية، والعســـكرية، الحديثـــة والغربية، في مجمل العالم العربـــيّ، المجال للأيديولوجيات الإسلامية الـــتي مثلتـــها حزب الله وحركة حماس"[2]. وهنا نرى عمق تحليل الفيلسوفة التي تتابع عن كَثَب الوضع في مجمل منطقة الشرق الأوسط، حيث ترى أن "الإسلاموية الجديدة تمثـــل رؤية أخلاقية خالصة، تأديبية، تمنح من ثورة آيات الله الخميني ضد الغـــرب الـــتي لقيت صدى في الأراضي الفلسطينية بفضل خطابها الشرس والـــداعي إلى تـــدمير

(1) **Seyla Benhabib, Quelle solution pour Israël?**vendredi 10 avril 2009, Traduit de l'anglais par Joseph MONTCHAMP - Lyon, voir le lien suivante: http://www.pressefederaliste.eu/Quelle-solution-pour-Israel.

(2) **Seyla Benhabib, Quelle solution pour Israël?**, ibid.

الدولة اليهودية"[1]. لقد نجحت الثورة الإيرانية في بسط خطابها السياسي - الأيديولوجي في الأراضي الفلسطينية بفضل "البرامج الخيرية في إعادة التوزيع والتضامن الإسلامي"، هذا ناهيك عن المد العالمي لحركة الإخوان المسلمين التي لقيت بدورها دعمًا من طرف الطبقات المتوسطة والبرجوازية الصغيرة، المتذمِّرة من التسلط والاستبداد السياسي الذي ساد المنطقة جرَّاءَ صعود بعض الأنظمة العسكرية إلى الحكم.

وتؤكّد سيلا بنحبيب أنّ حركة حماس - كما هو الشأن بالنسبة لحركات أخرى في تركيا وفي الشرق الأوسط - قدمت "منظورًا للمساواة وإعادة التوزيع والتضامن الإسلامي"، وهو المنظور الذي لقي إقبالا جماهيريًّا نتيجة سياسة التفقير والتجاهل التي مارستها الأنظمة السِّياسيَّة، ورغم ذلك فهو منظور يعمِّق في نظرها "التسلط ومعاداة الليبرالية"، رغم أن معاداة الليبرالية تبقى موضع سؤال، بالنظر إلى أن بعض الدراسات المتخصصة في شؤون الحركات الإسلامية بالمنطقة ترى أن هذه الحركات قد اندمجت كليًّا مع الرأسمالية، ولا تتبنى أي برامج معادية للفكر الليبراليّ، أو للرأسمالية كنظام اقتصاديّ، وفي هذا الصدد نستحضر على سبيل المثال تحليل **جلبير الأشقر** الذي يؤكّد أن حركة الإخوان المسلمين مثلا في مصر تستند في خطابها وممارستها السِّياسيَّة على خدمة مصالح قسط مهم من البرجوازية المصرية حيث يقول: "وفي المنطقة العربية، فإن راية الأصولية الإسلامية هي التي رفعتها بوجه عام الحركة الممثلة للتطلع الرجعي إلى جعل عجلة التاريخ ترجع القهقرى، داعية للعودة إلى عصر ذهبي إسلامي حاكت حوله أسطورة. وهي تجد قاعدتها الاجتماعية بين الطبقات الوسطى التقليدية، وكذلك في صفوف مثقفي تلك الطبقات، سواء التقليديون منهم (رجال الدين بوجه خاص) أو العضويون (الطلاب، المعلمون، المراتب الدنيا والوسطى من المهن الحرة)"[2]. ونفس الشيء ينطبق أيضًا على شيعة إيران.

---

(1) ibid.

(2) جلبير الأشقر: "الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية"، ترجمة: عمر الشافعي، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2014، ص 125 - 126.

وتذهب كذلك إلى أن حركة حماس لقيت دعمًا في سنوات الثمانينيات من طرف إسرائيل حيث تقول: "في سنوات الثمانينيات دعمت إسرائيل حركة حماس كبديل لحركة فتح المكافحة والعلمانية، كما دعمت أمريكا أسامة بن لادن والمجاهدين ضد الفدائيين الأكثر علمانية واشتراكية في أفغانستان". ورغم ذلك ففي الحالتين معًا "خرج الشيطان من قمقمه"[1]، مما أدى إلى حصار إسرائيل بولاءات حماس المتغيرة لحزب الله في مجال العمل الاجتماعيّ الإسلاميّ.

وفي حقيقة الأمر فالعلاقات القائمة بين هذه الحركات تدعو إلى التساؤل، ولا نزعم أنها خالية من الصراعات الهامشية أو الرئيسية، إلا أنه من المؤكّد أنّ الحركات الإسلاموية قادرة على التأقلم مع الأوضاع في تغيراتها وتحولاتها الجارية، وتستطيع الخروج من عنق الزجاجة. وتظل حنكة هذه الحركات في ممارسة السياسة موضع سؤال بالنسبة لقسط لا بأس به من اليسار، حيث ظهرت أطروحة تقول بإمكانية التحالف مع هذه الحركات من أجل تحقيق التغيير في هذه المنطقة. ورغم ذلك فإن سيلا بنحبيب لا تؤيد هذا الراي من منطلق أن تلك الحركات لا يمكنها أن تكون البديل المنشود، ولا يمكنها أن تحقق الديمقراطية بل هي حاملة لمشروع رجعي يتناقض والقيم الكونية الكبرى للإنسانية، بل هي عدوة الديمقراطية ما دامت تستغل الديمقراطية كشعار لنقضها، وبناء عليه سيبقى الالتزام بـ"المساواة والتضامن وتقرير مصير الشعوب مبدأ نقديًا ولا يقبل التضحية، عبر الانخراط الأعمى في هذه المجموعة أو أي مجموعة أخرى"[2]، و"لا شيء يعطي الأمل للتقدميين واليساريين في هذا التحالف". وكأنها هنا ترد على أنصار الوحدة مع القوى الظلامية والرجعية.

ب - أمن إسرائيل في عالم ما بعد ويستفاليا

اقتنعت الفيلسوفة سيلا بنحبيب أن دولة إسرائيل قد أخطأت الطريق بخصوص التسوية مع السلطة الوطنية الفلسطينية، فلا إسرائيل قادرة على تلبية مطالب المقاومة

---

(1) **Seyla Benhabib**, **Quelle solution pour Israël?** vendredi 10 avril 2009, Traduit de l'anglais par Joseph MONTCHAMP - Lyon, voir le lien suivante: http://www.pressefederaliste.eu/Quelle-solution-pour-Israel.

(2) ibid.

الفلسطينية لما يزيد عن نصف قرن من الحرب المستنـــزفة لكلا الطرفين، ولا المعارضة الإسلاموية الجديدة قادرة على الاعتراف بالكيان الإسرائيلي وضمان الســـلام بـــين الشعبين. فإسرائيل قريبة من "صراع من أجل أمن ويستفالي في عالم ما بعد ويستفالي"، حيث أصبحت الحدود سهلة الاختراق، وتقدم مثالا على ذلك بالأنفاق بين قطاع غزة ومصر التي حفرت "لتمرير الأسلحة المهربة والمشتراة بأموال إيرانية"، مبينة أن "أمـــوال البترول الهائلة وضعت في أيدي الدعاة المتجولين وأشباه الأولياء من طـــرف المشـــايخ وممالك الخليج الفاسدة التي تحمي سلالاتها الهشّة..". كما وقعت "أنظمة أسلحة منتهية الصلاحية قادمة من روسيا ومن الجمهورية السوفياتية القديمة من قبيل كازخســـتان، أذربيجان.. في أيدي إخوانهم المسلمين". ولا تستثني مـــن تحليلـــها تجـــار الصـــين "الكلبيين"[1] ورجال الأعمال الروس الفرحين جدًّا بفتح تجارتهم في المنطقة.

وترفض بنحبيب ما تسميه إسرائيل بـــ"الصدمة": الصدمة من كون صواريخ حماس قادرة على ضرب تل أبيب! معتبرة ذلك "مجرد نفاق: وسواء كـــان هـــذا إستراتيجيًّا أو معنويًّا، فهو لا يفسر أبدًا، ولا يبرر الانتقام الواسع". فلماذا تـــدعي إسرائيل قدرتها على محو حركة حماس من الخريطة الفلسطينية، في الوقـــت الـــذي تعرف إسرائيل جيدًا "أن قوتها العسكرية المفترضة تم اختراقها منذ زمن بأجيـــال جديدة من الأسلحة"[2].

وتعتبر بنحبيب أنه "لا يوجد أمن كامل ولا يقهر مطلقًا في العالم الجديـــد، وعلى الأقل منذ 11 شتنبر 2001، كما لم يكن هناك استقرار كامـــل في الميـــدان السياسي"، فحتى القنبلة النووية لا تضمن الأمن والاستقرار لإسرائيل. لـــيس لأن إيران يمكن أن تملك بدورها قنبلة نووية؛ وإنما لأن استخدامها ضـــد أهـــداف في لبنان أو سوريا وعلى قطاع غزة على الضفة الغربية والأردنّ بإطلاق سحابة مـــن الأشعة على كل المنطقة، يمكن أن يلوث المياه والغطاء النباتي، وهـــو مـــا يجعـــل إسرائيل بدورها غير صالحة للاستيطان. هكذا يتَّضح أن خوف إسرائيل أشبه مـــا يكون بفوبيا ملازمة لسياسييها ومواطنيها وجنودها.

---

(1) ibid.
(2) ibid.

ج - في نقد الرؤى السّياسيَّة الإسرائيلية:

تسود في إسرائيل اليوم بحسب بنحبيب أربعة خطابات سياسية تساير الوضع ولا تقدم أي رؤية سياسية جديدة تلخصها فيما يلي:

1- **منظور/ رؤية الحرب الدائمة**: رغم أنه لا يدافع عنه أي سياسي يحترم نفسه، فالأمر يتعلق بنفسية داخل كل الإسرائيليين البسطاء، حيث يعتقد الغالبية العظمى أن الحرب نمط عيش؛ لأنه لا يمكن أن يتحقق السلام بين إسرائيل وفلسطين.

2- **منظور الدولتين**: (أو ما يعرف بحل إقامة الدولتين) الليبراليون والتقدميون من كل الأصناف يدافعون عن حل الدولتين (دولة إسرائيل ودولة فلسطين)؛ لأنهم يؤمنون بمبدأ المساواة في حق تقرير مصير الشعوب. ويقبل البعض هذا الحل لأنهم قلقون مما يمكن أن نسميه "الانفجار السكاني الذي بدأ بالفعل"، وتسارع معدل الولادة بفلسطين، ويخشون العيش كأقلية في دولة فلسطينية كبيرة، ديمقراطية كانت أم غير ديمقراطية.

3- **المنظور الديني لإسرائيل الكبرى**: هناك أيضًا منظور إسرائيل الكبرى المبنية على المعتقد الديني، حيث يسود الاعتقاد أن الأراضي القديمة ليهودا هي في الواقع للشعب اليهودي بلا رجعة.

4- **المنظور العلماني لإسرائيل الكبرى**: وهو منظور يختلف عن المنظور الثالث، ويؤكد على أن إسرائيل الكبرى يمكن أن تضم أراضي فلسطينية وتحكمها اتفاقات اقتصادية من الطرفين بموجب مناطق التبادل الحر والنمو الاقتصادي. على الأقل منذ مبادرة السلام التي أطلقها إسحاق رابين واتفاقات كامب ديفيد، ويمثل حل "الدولتين" السياسة الرسمية للحكومة الإسرائيلية والأمريكية. إلا أنه حل هو مجرَّد حل/ نواة متناقض، يخفي في كثير من الأحيان دلالات في الوعي العام[1].

---

(1) ibid.

تكرس الخطابات أعلاه منظورًا تقليديًّا لبناء الدولة داخل حدود وطنية ضيقة. وهو الأمر المتجاوز من وجهة نظر كُوسمُوبُولِيتيَّة. ففي عالم اليوم حيث التغيرات على أشدها لم يعد مقبولا حصر القضية الفلسطينية في مجرد التسوية المؤقتة لتدبير الصراع، في اتجاه تكريس الهيمنة الصهيونية على الأراضي المحتلة، من خلال المقاربة الأمنية كمعول وحيد وأوحد لشرعنة العنف والحرب على كل تحرُّك فلسطيني مشروع للدفاع عن عدالة قضيته. فإذا كان المنتظم الدولي يتَّجه نحو الضغط على اللوبي الصهيوني من أجل الاعتراف الكامل بالسِّيادَة الفلسطينية، فإن بعض مواقف القوى الإمبريالية تتَّجه عكس ذلك نحو تكريس نفس الوضع خدمة لمصالحها الإستراتيجية. وحتى مفهوم السِّيادَة كما يتصوره الكيان الصهيوني لم يعد مقبولاً في نظر بنحبيب، ما دامت إسرائيل ترى أن فلسطين ستظل دومًا مراقبة.

لا يتعلق الأمر فقط بفشل الرؤى السِّياسيَّة التي تحملها القوى السِّياسيَّة الفاعلة في الدولة الصهيونية، وإنما بفشل المنتظم الدولي أيضًا في حل قضية عمرت ما يزيد عن نصف قرن. وهو فشل ذريع لا يزكيه إلا لغة المصالح الإستراتيجية. فكم من مرة تخرق إسرائيل الاتفاقات الدولية وقرارات مجلس الأمن الدولي؟

د - رفض غزو غزة:

تدافع سيلا بنحبيب عما يسمى حل الدولتين؛ لأنه يضمن حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير، ولكنه في الوقت نفسه يعد بوضع حد للنمو الديموغرافي المرتفع في فلسطين، وهو ما يؤدي إلى الاعتقاد أن ارتفاع معدلات الولادة لدى الفلسطينيين يهدد الطبيعة اليهودية لدولة إسرائيل، وبناء عليه يتم الدفاع عن "استمرار إسرائيل في احتلال غزة والضفة الغربية والقدس الشرقية"؛ لأنه "سيضمن التحكم العسكري في 5 ملايين من الفلسطينيين العرب، بمن فيهم أولئك الذين يعيشون داخل حدود إسرائيل منذ 1967"[1].

كما تعتبر أن "العملية العسكرية الحالية على غزة (تتحدث طبعًا عن سنة 2008)، تحمل عناصر الخطابات السياسيَّة الأربعة (الحرب الدائمة؛ حل الدولتين؛

---

(1) ibid.

إسرائيل دينية كبرى؛ إسرائيل علمانية كبرى). ولهذا السبب لم تكن متناسقة في أهدافها: هل تريد إسرائيل احتلال غزة من جديد وبناء مزارع بلاستيكية لتدميرها من جديد؟ هل تريد إسرائيل تدمير (حماس) ومؤسساتها المدنية والعسكرية بالمرة، وتغادر غزة آملة حل الدولتين الذي لا يمكن احتمالا تحقيقه؟ هل تريد إسرائيل احتلال غزة وتعرض فيالقها العسكرية لمخاطر كبرى، وارتكاب جرائم حرب محتملة ضد الشعب الفلسطيني؟ شخصيًّا - تقول بنحبيب - لست واثقة من أي شيء"[1].

هـ - أي بديل للصراع الفلسطيني - الإسرائيلي؟

هل هناك بدائل سياسية حقيقية في ظل الوضع الحالي غير الإستراتيجيات العسكرية التي تتخذ كرؤى سياسية؟

جوابًا عن هذا السؤال، تدافع بنحبيب عن الحركة النشيطة في إسرائيل والتي تسعى إلى "فصل المواطنة الإسرائيلية عن الهُويَّة اليهودية الدينية - الإثنية"، معتبرة أن هذا الفصل سيسمح بأن تصبح إسرائيل "أرضًا لكل المواطنين. وهذا من شأنه أن يتنصل جزئيًّا أو كليًّا من قانون حق العودة، الذي يعطي الحق في المواطنة الإسرائيلية لكل يهودي تعترف به السلطة الحاخامية كيفما كانت". وتندد في الوقت نفسه بعدم إصلاحِ قانون المواطنة الإسرائيلي؛ لأن "العديد من العمال المهاجرين وأبنائهم، فضلاً عن الشركاء غير اليهود وزوجاتهم، لا يستطيعون الحصول على الجنسية الإسرائيلية". ومؤكدة أنه "صار من سخرية القدر في العقد الأخير من السهل بالنسبة للروس الذين يدعون أنهم يهود الحصول على الجنسية، على عكس عربي - فلسطيني ولد ونشأ في القدس الشرقية؛ لأنه يعتبر (أو تعتبر) خطرًا على الأمن، ولأن وضعية القدس الشرقية تعتبر لغزًا وفق مصطلحات الاتفاقات الدولية".

لذلك فإن "أي نقاش سياسيٍّ جدي يتعلق بإسرائيل وفلسطين، ينبغي أن يتأسس على قاعدة أن القوة العسكرية ليست إلا رَدْعًا، ردع مشكوك فيه

(1) ibid.

يوما عن يوم على وجه اليقين، وأنه ليست الأسلحة هي من تصنع السلام وإنما البشر. فالسلام هو الصالح العام. وإسرائيل قريبة من النموذج الويستفالي للسيادة المنقرض والذي يفترض أن الدول قادرة على مراقبة كل حي أو ميت داخل حدودها".

وانطلاقًا من وجهة النظر الكُوسمُوبُولِيتيَّة، فإن "معظم الديمقراطيات المتقدمة تعرف أن النموذج الويستفالي متجاوز أخلاقيًا وواقعيًا". وهو ما يفيد في نظرها أن "السِّيادَة هي مجرَّد حِصَّة، مجموعة من امتيازات وصلاحيات موكولة للدولة، ويمكن تقاسمها، وتفويضها، والتعاقد عليها مع مجموعات أخرى وسلط أخرى".

وتقدم بنحبيب حالات صراع مماثلة وشبيهة[1] للحالة الفلسطينية، حيث ترفض إسرائيل الاعتراف بـ"سيادة كاملة للفلسطينيين على مجالهم الجوي، سواء في غزة أو على الضفة الغربية، ولا على التنقل الحر للبضائع في الموانئ أو خارجها، ولا على احتياطات المياه الجوفية الممتدة على جانبي الحدود". فلماذا إذن ندعي أن دولة فلسطينية سيادية، وستصبح سيادية بالمعنى الذي تحب إسرائيل أن تراها سيادية؟

وجوابًا عن هذا السؤال، ترى بنحبيب أن الحقيقة البسيطة والمحزنة هي "أن دولة فلسطينية من هذا النوع ستظل على الدوام مراقبة ومتحكمًا فيها، وستضرب بين الفينة والأخرى من طرف إسرائيل. إنه واقع الحال تحديدًا".

و - الحل الكونفدرالي

تدافع بنحبيب فيما يشبه الحلم عن حل كونفدرالي يضمن لكلا الشعبين العيش معًا وفْقَ منظور مغاير للرؤي السائدة اليوم لدى كلا الطرفين يتأسس على وجهة نظر كُوسمُوبُولِيتيَّة، معتبرة أن هذا الحلّ هو وحده يضمن للأجيال القادمة

(1) العديد من أنصار حل الدولتين يعرفون بأن العلاقات المستقبلية مع الدولة الفلسطينية ستكون شبيهة أقل بالعلاقات القائمة بين إيطاليا والنمسا، ولكنها أكثر شبها بعلاقات الصين مع التيت وبعلاقات الهند مع كاشمير. نفس المرجع.

أن تعيش في سلام وأمن وبدون عنصرية وعنف، حيث تقول: "لنحلم للحظة. لنفترض أن هناك بين إسرائيل وفلسطين كونفدرالية. لنفترض أن تحييد جماعات من مثل حماس وحزب الله التي لا تعترف بوجود إسرائيل، هو هدف مشترك للفلسطينيين وللدول العربية الأخرى، ***ولكن لو أن حماس اعترفت بحق وجود إسرائيل، سيكون لها مقعد على الطاولة***[1]؛ لنفترض أن هناك رقابة مشتركة على الأجواء، وعلى الطرقات البحرية والمياه والتي تمارسها سلطات إسرائيل وفلسطين، لنفترض أن هناك عملة مشتركة وحقوق الاستقرار القانونية لكل مجموعة إثنية داخل مناطق من الأراضي المشتركة. فإسرائيل لن تلجأ إلى حرب مدنية ضد المستوطنين المتعصبين في الخليل وفي الضفة الغربية، والذين سيجبرون على العيش تحت سلطة فلسطينية بلدية جهوية أو الدخول إلى إسرائيل"[2].

إلا أن الحل الكونفدرالي الذي تقترحه بنحبيب لا يعني "اختفاء السلطة الوطنية المشتركة وهوية كل شعب. وفي بعض نسخ الحدود قبل سنة 1967 (الخط الأخضر)، ظلت إسرائيل دولة يهودية، ولغتها الخاصة، وعطلها، وانتخاباتها؛ ولكنها تقتسم السلطة مع الدولة الفلسطينية في مجالات: الجيش والأمن والاستخبارات، والمال، والتبادلات. وبالمثل للفلسطينيين لغتهم الخاصة، وعطلهم وانتخاباتهم، إلا أن الشعبين معًا طورا مناهج مدرسية مشتركة، وتحديدًا حول تدريس التاريخ الذي ينصف الحقائق التاريخية ومعاناة الشعبين"[3]. وبموجب هذا الحل: "سيتعلم أطفال الجيل الجديد التفاهم والتعاطف بدل الكراهية والحقد لبعضهم البعض. كما سيكون هناك تكافؤ في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية في هذه الكونفدرالية، في حالة ما إذا لم يرغب البعض في الاستقرار في بعض المناطق الإسرائيلية الغنية؛ التعددية الدينية والحقوق المدنية الليبرالية ستحترم من طرف الجميع: اليهود، المسلمين، المسيحيين، وكل مواطني المعتقدات الأخرى. وبالنسبة للمتدينين الذين يريدون إدارة شؤونهم الدينية الخاصة، ستمنح لهم السلطات الدينية

---

(1) التشديد هنا لسيلا بنحبيب.

(2) ibid.

(3) ibid.

رخصًا بذلك، كما أن هناك محاكمَ خاصَّةً، ولكن أيضا هناك إعلان للحقوق لكل القاطنين يضمن لهم المساواة في الحقوق المدنية والسِّياسيَّة"[1].

وتنظر إلى الحل الكونفدرالي كـ"نواة ومركز اتحاد في الشرق الأوسط وشعوبها، حيث تركيا ومصر والعربية السعودية والعديد من الدول الأخرى، يمكنها الانضمام إليه على غرار نموذج الاتحاد الأوروبي"[2]. ورغم ما يمكن قوله عن هذا الحل، فإن أسسه الواقعية والسياسيَّة ظاهرة للعيان: فهل يمكن فعلا أن يجد الصراع الفلسطيني والإسرائيلي طريقه إلى الحل ذات يوم؟

2 -موقف سيلا بنحبيب من الربيع العربي

ما هو موقف سيلا بنحبيب من الربيع العربي؟ كيف نظرت إلى انتفاضات الربيع العربي؟ هل كانت تعتقد أن تمرُّد الشباب في مصر وتونس والبحرين وليبيا يمثل موجة جديدة من النضالات؟ ما موقفها من الإخوان المسلمين؟ وهل كانت متخوفة من صعود الأصولية الإسلامية إلى هرم السلطة؟ ما هي قراءتها للحركات الإسلامية التي تجتاح العالم العربي والإسلامي على حد سواء؟ هل كانت تقف إلى جانب تخوفات الغرب من الحركات الجماهيرية المتفجرة؟

خصصت سيلا بنحبيب لثورات الربيع العربي مقالا تحليليًّا[3] لانتفاضات مصر وتونس، وللموجة التي اجتاحت البلدان العربية بمجرد الانتصارات الأولى للثوار الشباب، وتحديدًا يوم 24 فبراير 2011، وترجم بعد أسبوعين إلى الفرنسية[4]، وهو مقال جدير بالاهتمام لأنه:

---

(1) ibid.

(2) ibid.

(3) سيلا بنحبيب: "الربيع العربي: الدين، الثورة والفضاء العمومي"، تم نشر النسخة الأصلية من هذا النص باللغة الإنجليزية في 24 فبراير 2011 على الموقع: http://publicsphere.ssrc.org/ .Transformations of the Public Sphere
رابط المقال النسخة الإنجليزية: http://publicsphere.ssrc.org/benhabib-the-arab-spring-religion-revolution-and-the-public-square/

(4) الترجمة الفرنسية بقلم: شارل جيرار Charles Girard.

أولاً: مقال ينصف الشباب المتمرِّد بهذه البلدان.

وثانيًا: مقال يعيد النظر في الموقف الغربي، وتحديدًا النخب المسخرة والمعلقين المتخصصين في شؤون الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، والذين يكرسون العداء لهذه الشعوب بدعوى أن موجة التمرد تلك تحمل نسيم الحركات الإسلاموية بكل أطيافها، وذلك لتوجيه الرأي العام الغربي نحو اتخاذ المسافات من هذه التمردات.

وثالثًا: مقال ثاقب النظر يضع الأصبع على الجراح، ويحاول أن يُؤَطر الربيع العربي في سياقه التاريخي والسياسي.

أ -الربيع العربي: الدين، الثورة، الفضاء العمومي

تفتتح بنحبيب مقالها بعبارة دالة للكاتب والمعتقل التونسي السابق فتحي بن الحاج يحيى، والتي يقول فيها: "الحرية عظيمة، مغامرة كبيرة، ولكنها لا تخلو من مخاطر.. فالمخاطر مفتوحة على اللامتوقع"[1]. معتبرة أن الشباب الثائر في العالم العربي "يناضل من أجل الحريات الديمقراطية، ومن أجل فضاء عمومي مفتوح، ومن أجل الانخراط في العالم المعاصر بعد عقود من العزلة والكذب والخداع. ومع ذلك، وفي الحالتين، بزغ الآمال في الانتقال: فالأنظمة السِّياسيَّة والاقتصادية صارت هشَّة وقابلة للتغيير!"[2]. تعي بنحبيب أن الأنظمة العربية تسير نحو الزوال، وهو الأمر الذي تحقق في تونس ومصر معًا في وقت قياسي غير منظور، حيث المقاومة الجماهيرية شرسة. كما تعي أن الميدان العمومي وحده قادر على تحقيق المطالب المشروعة، والسير نحو التحرر من الأنظمة المستبدة التي عمرت كراسي السلطة السِّياسيَّة. فصدى التحركات العربية تجاوز الحدود القومية والوطنية، ووجد استجابة كبيرة في قلب قلاع الرأسمالية العالمية - الولايات المتحدة الأمريكية - حيث ولدت حركة احتلوا وول ستريت، لذلك تقول: "أسرت الحشود الشجاعة في العالم العربي من تونس إلى ميدان التحرير، في اليمن والبحرين وحاليا ببنغازي

(1) نيويورك تايمز، 21 فبراير 2011.

(2) المرجع نفسه.

وطرابلس، قلوبنا وفكرنا (...) ورغم ذلك فبذور جديدة من المقاومة تنامت في هذه التربة المجمدة، وحتى في بعض الولايات الأمريكية. ففي ماديسون في ولاية ويسكنسون يناضل الأجراء كي لا يفقدوا حقوقهم الجماعية في التفاوض، ودخلت مقاومتهم في الأسبوع الثاني،كما تجري نفس الجهود في أنديانا وأوهيو وولايات أخرى. يحمل متظاهر مصري لافتة كتب عليها: "مصر تدعم عمال وينكسون: عالم واحد، نفس المعاناة". وأحد مواطني ولاية وينكسون يجيب: "إننا نحبكم. شكرًا على دعمكم وهنيئًا لكم على نصركم!".

يناضل المتظاهرون بويسكونسن (Wisconsin) والثوار التونسيون والمصريون بطبيعة الحال لأهداف مختلفة: في المقام الأول ضد إذلال المواطنين وتحويلهم إلى أفراد خصوصيين منصاعين، ويائسين من ويلات الرأسمالية المالية الأمريكية والعالمية خلال العقدين الأخيرين. وتستلهم بنحبيب في هذا السياق روح هيجل في فينومينولوجيا الروح لوصف المرحلة القادمة بعد الفوران الشعبي حيث تقول: "نعلم أن ربيع الثورات ستعقبه غضبات الصيف وانهيار ثلوج الشتاء. فعلى الأقل منذ تحليل هيجل لتمرد الجماهير الفرنسية في كتابه **فينومينولوجيا الروح** سنة 1807، بات شائعًا الاعتقاد بأن الثورة ستلتهم أبنائها. بحيث أعلنت هيلاري كلينتون تحذيرات منذ الأيام الأولى من الانتفاضة المصرية، كما عبر بعض المحللين عن غياب ثقتهم بقدرة الشعوب العربية على ممارسة الديمقراطية، مبتهجين حاليًا عند رؤيتهم للعلامات الأولى للصراع بين المجموعات الدينية والعلمانية في مصر وتونس". هكذا ترى بنحبيب أن المحللين الغربيين لم يكونوا يتوقعون هذا الزحف الجماهيري نحو الميادين العمومية، فمعظم الخيارات السِّياسيَّة التي كان ينتظرها الغرب ليس في العالم العربي فقط وإنما في العالم الإسلامي ككل هي ثلاث:

1- الأنظمة الاستبدادية الفاسدة التي ترسيها الانقلابات العكسرية، كما هو الحال في مصر وليبيا، أو السلالات الملكية التي تشتري ولاءها بثروتها، كما هو الحال في العربية السعودية والأردن.
2- "الأصولية الإسلامية" التي تخفي عمدًا الخلافات التاريخية والسِّياسيَّة بين المجموعات المختلفة، في ظل الأنظمة أو فيما بينها.

3- "إرهاب" القاعدة، والذي يوضع في نفس سلة "الأصولية الإسلامية/ السلفية الرجعية".

كانت الغاية من تسييد فوبيا الإرهاب بعد 11 شتنبر 2001، هو ذر الرماد في العيون، من خلال النظر إلى شعوب هذه المناطق كشعوب همجية لا تعرف غير العنف كوسيلة للتعبير. في حين أن الإرهاب الذي تمارسه الإمبريالية الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية يتجاوز كل التوقعات: ألم تكن سياسات التقشف المفروضة على تلك البلدان منذ بداية الثمانينيات إلى اليوم هي السبب في التفقير والتهميش، الذي صار عنوانا عريضًا مكتوبًا على جباههم في عبارة "لا إله إلا الله"؟

ترى بنحبيب أن أصول القاعدة (زعيمة الإرهاب) "تعود بطبيعة الحال تاريخيًّا إلى العربية السعودية، حيث ولد أسامة بن لادن وعدد كبير من مفكري الإخوان المسلمين الموالين للقاعدة بمصر، كسيد قطب مثلاً. فمن المعروف أن الزعيم الثاني للقاعدة هو الطبيب المصري أيمن الظواهري". لقد كانت القاعدة الوصفة السحرية لأمريكا لمواجهة الشيوعية، فهي التي احتضنتها ومولتها قبل أن ينقلب السحر على الساحر. وتذهب بعيدًا في تحليلها لتؤكد أن "لا أحد من المعلقين والمتتبعين ترقب بروز حركة المقاومة الشعبية الديمقراطية، والحديث في عمقها بالمعنى السياسي، والتي أحيانًا "تقية/ ورعة"، ولكنها ليست متعصبة، وهو تمييز مهمٌّ يتم تجاهله باستمرار. فكما تلقى أتباع مارتين لوثر تربيتهم في كنائس السود بأمريكا الجنوبية وأطلقوا قوهم الروحية في هذه المجتمعات، فإن حشود تونس ومصر وخارجهما تربوا على التقاليد الإسلامية من قبيل الشهادة، فأن تصير شهيدًا فهذا قدر إلهيٌّ!"، وهو ما يعني في نظرها أنه "ليس هناك من تناقض ضروري بين الإيمان الديني لعدد كبير من المتظاهرين في الحركات الثائرة في تونس ومصر وبين تطلعاهما الحديثة!"، فبأي معنى يمكن اعتبار هذه الحركات حديثة؟ هل فعلاً يمكن وصف حركات التمرد بالعالم العربي على أنها حركات حديثة؟ هل تحمل برنامجًا للتحديث؟ قد يثير موقف بنحبيب هذا نقاشًا واسعًا في صفوف الثوار العلمانيين الذي يذهبون إلى أن حركات الإسلام السياسي قد اغتالت روح ونفس

الربيع العربي، ولكن قبل الحكم على موقفها هذا لنرى الحجج التي تدعم بها رأيها. تقول بنحبيب إجابة عن هذا السؤال: "إنها كذلك أولاً وقبل كل شيء لأنها تسعى وراء إصلاح دستوري، وضمان حقوق الإنسان، ضمان المزيد من الشفافية والمسؤولية اتجاه المسؤولين السياسيين، وضع حد "لرأسمالية المحاسيب"[1] «capitalisme de connivence» للنخب الفاسدة - كعائلة القذافي القاتلة في ليبيا - التي نهبت بلدانها بتواطؤ مع شركات البترول الأجنبية، وخُصِّصَت مواردها الثمينة كما هو الحال في مصر". هكذا إذن فمن مبررات بنحبيب لوصفه هذه الحركات بأنها حديثة نجد ما يلي:

- أنها حركات تسعى وراء إصلاح دستوري.
- وتسعى إلى ضمان حقوق الإنسان.
- وإلى ضمان المزيد من الشفافية والمسؤولية اتجاه المسؤولين السياسيين.
- وإلى وضع حد "لرأسمالية المحاسيب".

ومن وجهة نظر تاريخية، فإن وضع حدٍّ لرأسمالية "المحسوبية" أو "الريعية" يمكن أن يعتبر ثورة حديثة، ولكن واقع الأمر أن الطبيعة الطبقية لأهم الحركات الفاعلة في هذه الثورات سواء في مصر أو تونس أو ليبيا، ويتعلّق الأمر بحركة النهضة وحركة الإخوان المسلمين والحركة السلفية، يصعب الحسم ما إذا كانت هذه الحركات تسعى إلى وضع حدٍّ للرأسمالية السائدة في هذه البلدان؛ لأنها بدورها جزءٌ من التحالف الطبقي المسيطر، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن هذه الحركات لا تؤمن بحقوق الإنسان، ولا يمكنها أن تخدم القيم الكونية الكبرى

---

(1) يستعمل سمير أمين أيضًا هذا المفهوم، وهو ما يفيد عندنا في المغرب المحسوبية في إشارة إلى استغلال الدولة من طرف العائلات أو العلاقات المادية والروابط القبلية خدمة لمصالح بعض الفئات البرجوازية. ويمكن أيضًا أن يشير إلى رأسمالية الريع كما يوظفه جلبير الأشقر حيث يقول: "إن قسمًا مهمًّا مهيمنًا من الرأسمالية الخاصة في المنطقة العربية يندرج ضمن المحسوبية ورأسمالية المحاسيب، حيث تعدو الدولة ومواردها بقرة حلوبًا في نظر الحاكم الفردي وحاشيته من الأقارب والأصدقاء والأعوان"، جلبير الأشقر: "الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية"، ترجمة: عمر الشافعي، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2014، ص 86.

التي كرستها الحداثة الغربية، ناهيك عن إخضاع المسؤولين السياسيين للمحاسبة: فهل خضع رأسماليو الإخوان للمحاسبة يومًا: الشاطر وأذنابه؟

تعرج بنحبيب على الدور الرئيسي الذي لعبته وسائل الإعلام الجديدة العابرة للحدود، والتي تمنح للأفراد هامشًا من الحرية وسرعة في التواصل والتنسيق والتعبئة: الفايسبوك والتويتر. وهي لا تشك في أنها وسائل توجيهية من القوى الغربية، وإنما وسائل لعب شباب ثائر بدوره دورًا مهمًّا في الحراك باعتباره مساهما من جهته في تلك التمردات، وتقدم نموذجًا بوائل غنيم الذي يجسِّد "حالة خاصة في هذا الانفتاح العالمي حينما صرح: "سوف أصافح مارك زوكربورج حينما ألتقي به!"، وكان يعلم دون مواربة أن مارك زوكربورج يهودي! وماذا بعد؟".

هل تمثل إيران نموذجًا لمصر وتونس بالمقارنة مع النموذج التركي والماليزي؟

تصرح بنحبيب أن: "لا أحد على ما يبدو قادر على تقليد النموذج الإيراني، ونظرًا للاختلافات بين دور اللاهوتي - السياسي للدين الشيعيِّ وبين الدور اللاهوتي - السياسي للدين السُّنِّيِّ، فليس يمكن أن تتبع مصر أو تونس النموذج الإيراني. ولكن يمكن أن تشكل ماليزيا (مجتمع مسلم استبدادي ومنغلق، حيث تجد المرأة والفضاء العمومي متحكما فيه) وتركيا (مجتمع متعدد ويتبنى ديمقراطية حية من طرف أحزاب سياسية متعددة، وغالبية مسلمة وتاريخها الخاص من استبداد الدولة) نموذجًا لهذه البلدان". فـ"الروابط التاريخية بين تركيا وبلدان من قبيل تونس ومصر (وليبيا أيضًا) تعود إلى الحقبة العثمانية، حيث نجد أسماء النخب والمدن التركية حاضرة بعمق وعلى نطاق واسع. ولقد أشاد الشباب المصري كثيرًا بالنموذج التركي".

تختم بنحبيب مقالها الثاقب النظر باستلهامها لروح هيجل من جديد، معلنة أنها ستحذو حذوه وسترفع كأس شرف الشباب الثائر كل يوم 11 فبراير، كما فعل هيجل حينما قرر أن يرفع كأسه للاحتفال بثوار فرنسان كل 14 يوليوز يوم اقتحام سجن الباستيل.

3 – موقف بنحبيب من تركيا وأوروبا

تتميز تحليلات الفيلسوف سيلا بنحبيب بمواقفها النقديَّة الجريئة من القضايا المعاصرة التي تهم ملايين الشعوب. وباعتبارها من أصول تركية فلم تتوانَ عن تحليل الوضع العام بتركيا، محاولة تقديم عناصر حلول لمجمل المشكلات التي تهم الشعب التركي. فرغم عيشها في أمريكا كواحدة من أبرز فلاسفة العصر، فإن تركيا بلدها الأصل تظل في قلبها حاضرة دومًا. هكذا قدمت رأيها كاشتراكية ديمقراطية تؤمن بإمكانية التغيير والإصلاح في بلدها، عكس ما تروج له بعض الأقلام النِّسويَّة المسخرة في خدمة السياسة الخارجية الأمريكية. ولا ينبغي أن يفاجئنا موقفها من حزب العدالة والتنمية الحاكم اليوم في تركيا، حيث أكدت أن تجربة هذا الحزب جديدة، ويمكنه أن يقدم نموذجًا جديدًا مستفيدًا من التركيبة التعددية للمجتمع التركي. ورغم ذلك تتوجس بالحذر الكبير تجاه هذا الحزب، الذي ينبغي في نظرها مراقبته عن قرب وتقدير المسافات بعدًا عنه، فهي لا تؤمن أن الحزب الحاكم قادر على إرساء نظام أوثوقراطي في تركيا؛ لأن ذلك غير ممكن، ولكنها لا تستبعد أن قاعدة هذا الحزب يؤمن بإمكانية قيام الدولة الدينية. وتحاجج على ذلك بكون الاشتراكيين الديمقراطيين لا يمكنهم بحكم تاريخهم مع القمع والاضطهاد الذي مارسه الجيش في حقهم، لا يمكنهم أن يقبلوا عودة الجيش والمؤسسة العسكرية إلى معترك السياسة.

أ – تركيا، الإسلام، ساركوزي وأوروبا[1]

في حوارها مع دانييل كاستيلاني بيريللي (Daniele Castellani Perelli) ترى سيلا بنحبيب أن حضور الإسلام في الفضاء العام لا يتعلق بالضرورة بزيادة التدين في صفوف الساكنة – ولو تغير مستوى الرؤية – وأن ما نشاهده هو

(1) نشر هذا الحوار بموقع مجلة الحركات بتاريخ 7 شتنبر 2007.

Publié sur le site de *Mouvements* le 7 septembre 2007. http://www.mouvements.info/

رابط المقال: http://www.mouvements.info/La-Turquie-l-islam-Sarkozy-et-l.html

ظاهرة عالمية حولت الإسلام، فـ"الإسلام الذي واجهه أتاتورك هو إسلام الخلافة. أما السلطان في إمارة عثمان، فكان خليفة لجماعة مسلمة سنية (فيما يشبه البابا عند الكاثوليكيين). ومع انهيار الإمبراطورية العثمانية، فَقَدَ السلاطين هذه الوظيفة وهذه الصفة، والتي تحولت في مصر مع "شيخ الإسلام"، الزعيم الديني الرئيسي للمسلمين السنيين. ويمثل هذا النوع من الإسلام خليطًا من المذاهب الدينية والتسيير السياسي.

تقرب أتاتورك من المؤسسات التعليمية غير العلمانية؛ بحيث كانت كل تلك المؤسسات - أو على الأقل معظمها - في ظل النظام الإمبراطوري في قبضة التنظيمات الدينية، كما كانت هناك "خلايا" تنظيمات سرية داخل أجهزة الدولة. ويجب التمييز بين هذا النوع من دين الدولة وبين الدين التقليدي لعامة الناس. فالفلاحون على سبيل المثال لهم أشكالهم الخاصة في التدين. وما كان يواجه أتاتورك هو هذا الزواج بين الدين والإمبراطورية. أما ما يحدث اليوم هو عودة/ يقظة الإسلام عالميًّا والتي ساهمت فيها آثار العولمة وأزمة الدولة - الأمة.

يعاب على تركيا كما هو الحال في معظم الدول الإسلامية غياب عديدٍ من القضايا المهمة في النقاش العمومي، فالجنين لا يعتبر شخصًا من وجهة نظر الإسلام كما هو الشأن بالنسبة لليهودية، وهذا ما يدفع بالدول الإسلامية إلى تغييب النقاش العمومي حول الإجهاض؛ لأن صحة الأم توضع في المقام الأول. في حين أن مسألة صورة المرأة في الفضاء العمومي تثير النقاش أكثر وعلى الأخص "حجاب المرأة"، بل وتستغل هذه الصورة في الفعل السياسي (ظهور زوجة رجب أردغان مرتدية الحجاب بعد توليه رئاسة تركيا).

ب - الفعل السياسي في تركيا:

تحلل بنحبيب بنية الفعل السياسي التركي لما يقارب نصف قرن، معتبرة أن حزب الشعب الجمهوري (CHP) هو الحزب القديم لكمال أتاتورك ويمثل مصالح الجيش، والموظفين العموميين، وموظفي القضاء والمدرسين، أي مجموع القوى العلمانية التي بنت الجمهورية التركية. ويمثل أسلوبهم السياسي نوعًا من اليعقوبية.

ليس لأنهم ثوريون، وإنما لأنهم يؤمنون أن الدولة هي كل شيء، أن الجمهورية هي كل شيء، وأن الفرد لا يعني شيئًا. ويشعرون اليوم أنهم مهددون جدًّا، وبأنهم سيصرون مهمشين. في أواخر الخمسينيات، بدأت الهوة الأولى بين ممثلي حزب الشعب الجمهوري بظهور فئات متوسطة صناعية ومالية، انتهت بولادة الحزب الديمقراطيّ. لذلك تنافست هذه النخبة البيروقراطية العسكرية والمدنية مع البرجوازية الأصلية - طبقة رأسمالية - والتي ولجت بعض السلط خلال الازدهار الاقتصادي بعد الحرب، دون الاعتماد على الدولة.

أما حزب العدالة والتنمية (AKP) فتشكل بظهور طبقة متوسطة جديدة أصلية من أصول شعبية في الأناضول، متمثلة في مالكي محلات السيارات، ومديري الأسواق الممتازة، ومالكي الفنادق ومستثمرين في السياحة.. إنها طبقة برجوازية صغيرة شكلت قاعدة هذا الحزب (ح ع ت AKP). لا يتعلق الأمر ببرجوازية صناعية أو مالية، وإنما بفئة تجارية (ميركانتيلية) تحمل قيم طبقة متوسطة معادية لليسار، ومناهضة جدًّا للشيوعية، أشخاص يؤمنون بالملكية الخاصة.

كانت هذه البرجوازية الجديدة الأناضولية إلى حدود الأمس القريب مبعدة تمامًا من السياسة التركية، وتميل إلى تفويض تمثيليتها للنخب أي إلى البرجوازية الكبيرة الصناعية بإسطنبول أو إلى الجيش. إلا أنها اليوم صارت تمتلك صوتًا سياسيًّا. فمع التطور العام لتركيا رفضت أن تكون مجرد ديكور خلفي، وشرعت في الاندماج الاقتصادي. إنها أساس وقاعدة حزب العدالة والتنمية.

وفي ردها على أيان هيرسي علي Ayaan Hirsi Ali[1] التي تتحدث عن

---

(1) أيا هرسي علي مفكرة صومالية ولدت في مقديشو يوم 13 نونبر 1969، كاتبة وناشطة نسوية، ابنة السياسي وزعيم المعارضة الصومالية هرسي ماجان عيسى، ومؤسس منظمة حقوق المرأة، وأحد زعماء مقاتلي الجبهة الديمقراطية لإنقاذ الصومال المعارضة لمحمد سياد بري. لها قصة طويلة مع الهجرة، حيث ارتحلت إلى أكثر من مكان: السعودية، كينيا، هولندا، واستقرت في أمريكا بعد أن حصلت على الجنسية يوم 25 أبريل 2013، التي اتخذها مكان استقرارها مع زوجها المؤرخ البريطاني نيال فيرجسون Niall Ferguson. وقد سبق لها أن حصلت على الجنسية الهولندية سنة 1997 وتم انتخابها سنة 2003 عضوا في مجلس النواب الهولندي، ممثلا لحزب الشعب للحرية والديمقراطية، وأدت الازمة السياسية المحيطة باحتمال تجريدها من جنسيتها الهولندية إلى استقالتها من

إمكانية صعود نظام أوثوقراطي (دولة دينية) أو فاشي في تركيا، تؤكد بنحبيب أنه "لا يوجد أي خطر في تركيا لصعود الأوثوقراطية الإسلامية. وأستطيع أن أؤكد لكم أنه ستكون هناك حرب أهلية قبل صعود الأوثوقراطية. وفي جميع الحالات، لا أظن أن حزب العدالة والتنمية يأمل في إرساء الدولة الدينية. وهم الآن في الطريق نحو تعزيز تجربة جديدة غير مسبوقة، ومما لا شك فيه أنه لم يترقب أي اشتراكي ديمقراطي مثلي دعم ومراقبة بحذر كبير تجربة حزب مثل حزب العدالة والتنمية". ورغم ثقتها بهذا الحزب الذي تأمل أن يدشن تجربة سياسية جديدة، فإنها تدعو إلى "مراقبته بحذر كبير".

وتعتبر بنحبيب أن خطاب أيان علي هو خطاب صدامي "يستند على النظر إلى الإسلام باعتباره في مجموعه أرثودوكسي متجانسة، ترفض إمكانية إنجاز أي إصلاح أو تغيير. خطاب يروج من الخارج لرؤية ديمقراطية ليبرالية مثالية لا تقبل النقد"[1].

ج – ساركوزي وانضمام تركيا للاتحاد الأوروبي:

أعلن ساركوزي في وقت سابق أن تركيا غير مؤهلة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو الإعلان الذي أثار اهتمام الفيلسوفة رافضة إيَّاه بكون العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي ليست جديدة، بل تعود إلى 1957 – 1958 خلال التوقيع على اتفاقيات أنقرة. ومعتبرة أن ساركوزي يحاول تقديم حجج ثقافية لا تبرر قط الموقف السياسي، وتطالبه باحترام معايير كوبنهاغن. أما مسألة الإسلام فإن تركيا لا تعني فرنسا قط، لذلك يعتبر خطابه رسالة موجهة لبلدان المغرب الكبير وليس إلى تركيا؛ لأن عدد العمال المهاجرين الترك إلى فرنسا لا يتجاوز 800 ألف (وهم أكثر عددًا في كل من ألمانيا وهولندا). ورغم ذلك ترى بنحبيب

البرلمان، كما أدت بشكل غير مباشر إلى سقوط الحكومة سنة 2006. كتبت سنة 2004 سيناريو وحوار فيلم الخضوع للمخرج الهولندي ثيو فان جوخ، وتلقت بعده تهديدات بالقتل مع المخرج الذي تم اغتياله بالفعل. نشرت سنة 2006 مذكراتها التي تُرجمت إلى الإنكليزية سنة 2007 بعنوان: كافرة.

(1) نفس المرجع.

أن تركيا ليست مثالية البتة، بل إن لها مشاكلها الخاصة التي يجب أن تعالجها من قبيل الاغتيال (مثل اغتيال الصحفي الأرميني هرانت دينك Hrant Dink واضطهاد الروائي أورهان باموك Orhan Pamuk) وعيوب القانون الجنائي وخاصة المادة 301 التي تعتبر أن إهانة تركيا، أو الهُويَّة الوطنية التركية جريمة. فهذه المادة يجب أن تختفي في نظرها.

لذلك فإن المشروع الأوروبي "من وجهة نظر طوباوية - وجهة نظر تروق لي كمفكرة سياسية وأحيانًا كفيلسوفة سياسية - يمكن أن ينظر إليه كنموذج فيدرالي كُوسمُوبُولِيتِي/كوني، كبنية حكم فيدرالية ناشئة. ومن وجهة النظر هاته، يمكن النظر إلى الاتحاد الأوروبي كنواة يمكن أن تتبعه دول أخرى أو تقلده. يتعلق الأمر بما في الكلمة من معنى، بمشروع طوباوي، ذي طموح مثالي.. وسيكون موضوع تفكيرنا. ولكن على المستوى المؤسساتي والإداري، فإن لامتداد الاتحاد الأوروبي حدودًا مرتبطة بسلسلة من المعايير. وأنا مقتنعة من وجهة نظر تاريخية واقتصادية وبنيوية أن تركيا استجابت لهذه المعايير الأوروبية منذ زمن طويل، وبشكل جوهري أكثر من المغرب على سبيل المثال"[1].

---

(1) نفس المرجع.

المراجع والمصادر

1. **Seyla Benhabib, Quelle solution pour Israël?**vendredi 10 avril 2009, Traduit de l'anglais par Joseph MONTCHAMP - Lyon, voir le lien suivante:http://www.pressefederaliste.eu/Quelle-solution-pour-Israel.
2. Romain Felli: «Démo-a-cratie participative, territoire et autonomie», in: entpe.francelink.net/sites/default/files/Documents/.../**Felli_Romain**.doc.
3. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge University Press, 2004).
4. Another Cosmopolitanism *(Oxford University Press, 2006)*
5. Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory (1986).
6. The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era.
7. Nancy Fraser: qu'est-ce que la justice sociale? traduction: Estelle Ferrarese, la découverte, Paris, 2011.
8. N, Fraser: le féminisme on mouvements: des années 1960 à l'ère néolibérale, traduction: Estelle Ferrarese, la découverte, Paris, 2012. (le cas de Habermas et du genre).

1. موقع سيلا بنحبيب بجامعة يال، انظر الرابط:
http://philosophy.yale.edu/benhabib
2. سيلا بن حبيب: "من كانط إلى هابرماس: هل يمكن الجمع بين الكُوسمُوبُولِيتيَّة والديمقراطية..."، ترجمة: رشيد بوطيب، حقوق النشر: معهد جوته فكر وفن، حزيران/يونيو 2012.
3. "في التعددية والديمقراطية الكونية"، حوار أجراه مريانو كروز مع سيلا بنحبيب، ترجمة نبيل محمد صغير، منشور ضمن الكتاب الجماعي الصادر عن الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة: "مدرسة فرانكفورت النقديَّة: جدل التحرر والتواصل والاعتراف"، ابن النديم ودار الروافد، الطبعة الأولى.

4. جلبير الأشقر: "الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية"، ترجمة: عمر الشافعي، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2014.

5. حوار مشترك مع الفيلسوف أرشيبيكي والفيلسوفة سيلا بنحبيب، ترجمة نور الدين علوش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط. انظر موقع المؤسسة: http://www.mominoun.com

6. الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون Karin Wahl-Jorgensen حول الفضاء العمومي، التداول، الصحافة والكرامة، بتاريخ 4 غشت 2008. المصدر: http://www.resetdoc.org/story/00000000965

7. سيلا بنحبيب: "الربيع العربي: الدين، الثورة والفضاء العمومي"، تم نشر النسخة الأصلية من هذا النص باللغة الإنجليزية في 24 فبراير 2011 على الموقع: http://publicsphere.ssrc.org/ .Transformations of the Public Sphere، رابط المقال النسخة الانجليزية: http://publicsphere.ssrc.org/benhabib-the-arab-spring-religion-revolution-and-the-public-square/. الترجمة الفرنسية بقلم: شارل جيرار Charles Girard.

8. حوار سيلا بنحبيب على موقع مجلة الحركات بتاريخ 7 شتنبر 2007. http://www.mouvements.info/.

رابط المقال: http://www.mouvements.info/La-Turquie-l-islam-Sarkozy-et-l.html

فرنسيس فوكوياما

صباح الحاج مفتن

باحث من العراق

أولاً: سيرته وأعماله الفلسفية

يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما (27 أكتوبر 1952-...) كاتب ومفكر أمريكي الجنسية من أصول يابانية[1]، متزوج من السيدة (لورا هولمغرن قالب) ولديه ثلاثة أبناء. متخصّص في العلوم السياسية. تخرّج في قسم الدراسات الكلاسيكية في جامعة (كورنيل) حيث درس الفلسفة السياسية على يد (ألن بلووم Allen Bloom)، بينما حصل على الدكتوراه من جامعة (هارفارد). عدّهُ كثيرون أحدَ فلاسفة ومفكري أمريكا المعاصرين؛ نظرًا لما قدّمه من نتاجات كان لها أثر مهم في السياسة الغربية بشكل عام والأمريكية بشكل خاصٍّ. كما شغل مناصب ووظائف عديدة ساعدت في ثراء خبرته وثقافته، فجعلت منه مفكرًا جديرًا بالاهتمام والبحث:

- عضو باحث في مركز الأبحاث (Rand Corporation) في جامعة شيكاغو الأميركية.
- عمل في مؤسسة (راندا) بكاليفورنيا، التي تعتني بالإستراتيجية السياسية

(1) ينظر: مطاع صفدي، "نهاية التاريخ" بيان التيموسية المظفرة، (فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، ط1، 1993، ص 8.

ومصالح التخطيط[1].

- أستاذ في الاقتصاد السياسي الدولي.
- مدير برنامج التنمية الدولية بـ (جامعة جونز هويكنز).
- مستشار في وزارة الخارجية الأمريكية.
- مستشار مؤسسة راند كوربوريشن في واشنطن.
- نائب سابق لمدير مجموعة تخطيط السياسة في وزارة الخارجية الأميركية[2].

مع إعلان صدور كتاب (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) عام 1992 عُرِفَ فوكوياما وذاع صيته؛ عندما وضّح في هذا المؤلّف نهاية الاضطهاد التاريخي والنُّظم الشمولية إلى غير رجعة، لتحل محلها قيم الليبرالية والديمقراطية. وترجع أصول هذا الكتاب إلى مقال كتبه فوكوياما في صيف عام 1989 في مجلة (The National interest) بعنوان (هل هي نهاية التاريخ؟)[3]؛ والذي كانت له ردود فعل كثيرة ومتعددة، نال بها قسطًا كبيرًا من الشهرة، واستحوذ على اهتمام الصحف والمجلات والكتب، وحيِّزًا واضحًا في الدراسات السياسية والفلسفية[4]؛ أغرتهُ لتحويل هذا

(1) ينظر: محمد بكاي، مقولة نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما: قراءة في المفاهيم والرهانات، فلسفة التاريخ.. جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران- دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2002،ص 478.

(2) ينظر: فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة:حسين أحمد أمين، الناشر، ظهر غلاف الطبعة الأولى لمركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993.

(3) ينظر: فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (من قبيل التقدمة)، ترجمة: حسين أحمد أمين، منتدى مكتبة الإسكندرية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993، ص 8. وينظر: المصدر نفسه، ص 295، حواشي التقدمة رقم (1) حيث كتب فوكوياما هذا المقال: هل هي نهاية التاريخ، مجلة The National interest، العدد/16، صيف 1989، ص 3- 16. وينظر: المصدر نفسه، ص 7. إذ يذكر فوكوياما أن هذا المقال لم يكن ليظهر لا في صورة مقال ولا في صورة هذا الكتاب، لولا الدعوة التي وجهت لي في السنة الدراسية 1988- 1989 من (مركز جون م. أولين) للبحث في نظرية وتطبيق الديمقراطية التابع لجامعة شيكاغو. ثم تحولت المحاضرة إلى مقال شهير ثم إلى كتاب.

(4) ينظر: محمد بكاي، مقولة نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما: قراءة في المفاهيم والرهانات، فلسفة التاريخ.. جدل البداية والنهاية والعود الدائم، المصدر السابق، ص 477- 478.

المقال إلى كتاب قفز به قفزة كبرى من مستوى الحدث إلى أوسع المفاهيم الفلسفية؛ معتمدًا على المصادر الأوربية، وبالذات إلى هيغل أحد أكبر أعلام الفكر الألماني. ويمضي قدمًا إلى عمق الفكر الإغريقيِّ؛ فيصل مقدماته الأولى بثوابت التحليل الأفلاطوني للذات والمدنية والعالم، مُعرِّجًا خلال طريقه على روسو أحد مؤسسي الأقنوم المعاصر حول المجتمع المدني[1]. فعدّ البعض فوكوياما من أكثر المفكرين الأميركان أصالةً وذكاءً، وفتحت أعماله آفاقًا جديدة وواسعة على العالم المحيط بنا؛ فبعد كتابه **نهاية التاريخ** حاول أن يحلل العوامل الاجتماعية التي تخلق الثروة في كتابه **الثقة**، ثم وجه اهتمامه في كتاب **التصدع العظيم** إلى قضايا وأسئلة أكثر عمقًا وأهمية حول طبيعة المجتمع الحديث، فكان بذلك العمل الأبعد أثرًا والأكثر إثارة[2]. كما حاول فوكوياما من خلال كتابه **مستقبلنا ما بعد البشري** البدء في التفكير المستقبلي بطريقة أكثر نظامية. وقبل إصدراه لهذا الكتاب كان قد تناول هذا التفكير المستقبلي في مقال في مجلة "ذي ناشونال أنترست" عام 1999 بعنوان: "استدراك: آخر البشر في زجاجة"[3].

عُدَّ فوكوياما واحدًا من منظري (المحافظين الجدد)؛ إذ أسَّس هو ومجموعة من هؤلاء في عام 1993 مركزًا للبحوث عرف آنذاك بـ (مشروع القرن الأميركي)، وقد دعا هو ورفاقه الرئيسَ الأميركيَّ السابقَ (بيل كلينتون) إلى ضرورة التخلُّص من نظام البعث الصدّامي. وكان فوكوياما خلال تلك الفترة مؤمنًا بضرورة التخلص بالقوة من أنظمة الاستبداد، وخاصة الشرق أوسطية منها[4].

---

(1) ينظر: مطاع صفدي، بيان التيموسية المظفرة، (فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، ط1، 1993، ص 5.

(2) ينظر: مقدمة بيت الحكمة، فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، ترجمة: عزة حسين كبة، العراق- بغداد، ط1، 2014، ص 5.

(3) ينظر: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، ط1، 2006، ص 8.

(4) ينظر: ممدوح المهيني، بعد كتابه المثير نهاية التاريخ: فوكوياما يثير الجدل في كتاب لم يطرح بعد، ترجمة لصحيفة نيويورك تايمز الأمريكية/2013، العدد/15612، 23 مارس/2013.

طرأت تحولات على مواقف وقناعات فوكوياما في نهاية عام 2003، حين تراجع عن دعمه لغزو العراق، ودعا إلى استقالة وزير الدفاع الأمريكي في ذلك الوقت "رامسفيلد"، وأعلن عن احتمال تصويته ضد الرئيس بوش في انتخابات الرئاسة عام 2004. وبين موقفه الجديد من المحافظين الجدد عبر كتابيه **أمريكا على مفترق طرق** عام 2004، **وما بعد المحافظين الجدد** عام 2006. أعقبها في العام نفسه بكتاب **بناء الدولة**[1] الذي وضح فيه كيفية استخدام الديمقراطية بالتوازي مقابل القوة. وقد جاءت مؤلّفاته الأخيرة على خلفية فشل سياسة الإدارة الأميركية في العراق، بدءًا بسلطة الائتلاف المؤقتة وانتهاءً بفريق عمل السفارة الأميركية النيغروبونتية الأكبر في العالم، بعد تحويل السلطة والصلاحيات إلى الوزارات العراقية المختصة. وسوف نبين ذلك لاحقًا في المبحث السياسيّ.

قبل صدور كتابه الأخير **أصول النظام السياسي** عام 2011 أخذ فوكوياما بالتواري عن الأنظار، ولا تعرف أسباب عدم الظهور هذا على الرغم من أن بعض المفكرين المختصين بالسياسة ممن تسنى لهم الاطلاع على فحوى الكتاب، عدوه كتابًا مهمًّا سيسجله التاريخ ضمن الكتب الخالدة التي سجلت نقاطًا فارقة في عالم التحولات السياسية[2].

أهم الأعمال التي قدّمها فوكوياما:

- نهاية التاريخ والإنسان الأخير، عام 1992.
- رأس المال الاجتماعي والاقتصادي العالمي، 1997.
- الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، 1998.

---

(1) يمثل هذا الكتاب سلسلة محاضرات ألقاها فوكوياما بجامعة "كورنل" في مدينة "أيثاكا" بولاية نيويورك بين 18- 21 شباط- فبراير 2003. ومحاضرات ألقيت عام 2004 في مدينة "ويلينغتون" في نيوزلندا.

(2) ينظر: ممدوح المهيني، بعد كتابه الشهير "نهاية التاريخ" فوكوياما يثير الجدل في كتاب لم يطرح بعد للأسواق، ترجمة لصحيفة التايمز الأميركية، العدد/15612، 23 مارس/ 2011.

- الانهيار أو التصدع العظيم، الذي يبحث في الفطرة الإنسانية وأعاده تشكيل النظام الاجتماعي، 1999
- مستقبلنا بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، 2001.
- أمريكا على مفترق طرق، 2004.
- بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، 2006.
- ما بعد المحافظين الجدد، 2006.
- أصول النظام السياسي، 2011.

كتب فوكوياما كثيرًا من المقالات في الصحف والمجلات الأميركية والعالمية، لم يسع مجال البحث لذكرها. كما نود أن نذكر بعيدًا عن السياسة والأكاديمية أنّ فوكوياما يمتلك مواهب وهوايات أخرى؛ كالتصوير الفوتوغرافي والأثاث التقليدي الذي يصنع بعضَ قطعه بيده[1].

ثانيًا: الديمقراطية الليبرالية نهاية تاريخية بين الرأسمالية البرجوازية والاشتراكية الشيوعية

لقد أثار ما طرحه كتاب فرنسيس فوكوياما من أفكار ومفاهيم عن "نهاية التاريخ"[2] جدلاً صاخبًا على مستوى عالمي، بين مؤيِّد له وبين معارض؛ فقدّم في هذا الكتاب نقدًا لفكرة كارل ماركس "المادية التاريخية" القائلة بنهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني بزوال الفروق بين الطبقات وحلول الشيوعية. كما عارض

---

(1) ينظر: شبكة النبأ المعلوماتية، 26 تشرين الأول، 2007.

(2) ينظر: فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، المصدر السابق، ص 8-9. لقد أثار مقال (نهاية التاريخ) قدرًا عظيمًا من التعليق والجدال في أميركا ودول عظيمة التباين. وقد اختلط على الكثيرين ما كان يقصده فوكوياما بكلمة "تاريخ"؛ فليس التاريخ بمفهومه التقليدي باعتباره سلسلة من الأحداث وتوقف استمراريتها، بل من حيث هو عملية مفردة متلاحمة تطورية، متى ما أخذنا بعين الاعتبار تجارب الشعوب كافة في كل العصور. فالتاريخ هو التجربة البشرية ضمن تطورها التاريخي في شكل الحكم والإدارة السياسية.

فوكوياما في بناء نظريته التاريخية بما قال به الفيلسوف الألماني هيغل، الذي ربط نهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني باستقرار نظام السوق الحرة في الديمقراطيات الغربية وحلول الرأسمالية البرجوازية، على الرغم من تأثر فوكوياما بالمنهج الديالكتيكي الذي قامت عليه نظرية هيغل التاريخية. وتوصل فوكوياما إلى حلول الديمقراطية الليبرالية الأميركية الحرة كنهاية للتاريخ. وسنحاول أن نلقي الضوء على أهم ما قالت به هذه النظريات الثلاث.

أ - نهاية التاريخ عند هيغل

"إنّ التاريخ الفلسفي لا يعني سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر"[1]. بهذه الكلمات يجيب هيغل على المقصود بالتاريخ الفلسفي. ويتبين من خلال هذا التعليق أنّ هيغل ينبّهنا إلى أنّ التاريخ الحقيقي موجود في الفكر البشري: "إننا نجد الفكر في كل نشاط ذهني، في الإرادة، والرغبة، وما شابه ذلك"[2]، ولا يبدأ إلا مع ظهور الفكر أو الوعي أو العقل الذي يمتاز به البشر عن غيرهم، وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد الأساطير لا تمثل جزءًا من تاريخ الإنسان؛ وأنّ الأحداث التاريخية يكمن وراءها إرادة، وتطور عاقل، فهي ليست وليدة الصدفة[3]، والفكر أساسُ كلّ موجود وهو الذي يسير التاريخ. والعقل هو مَن يحكم التاريخ عن طريق الفكر. والفكرة الأساسية لعلم التاريخ عند هيغل هي فكرة منطقية تقوم على تطور الوعي بالحرية. وعليه فإن تاريخ العالم هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها (بحريتها)، لذا فتكون روح فلسفة هيغل قائمة على أن التاريخ تجلٍّ وتجسُّد للفكر الذي يعد عاملا حاسمًا في تسيير التاريخ ودفعه للأمام[4].

---

(1) هيغل، العقل في التاريخ، مج1، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 40.

(2) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، الفقرة 24، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 99.

(3) ينظر: رأفت غنمي، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 144- 146.

(4) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، مصر، ط1، 1969، ص 132.

من خلال ما تقدم نرى أن الفكر عند هيغل هو التاريخ، وبنهايته تكون نهاية التاريخ. وبما أنّ الإنسان كائن عاقل مفكر، يكتسب مع الزمن معارف ومهارات مختلفة يسعى من خلالها تحقيق استقلاليته وحريته؛ فعدّ هيغل صيرورة الزمن تتّجه من الأدنى إلى الأكثر كمالا، وأنّ تاريخ العالم ما هو إلا تطوّر نحو الشعور بالحرية التي تكسبه شعورًا بوجوده الروحي[1]، فالروح لكي تكون حرة أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط؛ أي تكون هي الذات والموضوع في آنٍ واحدٍ معًا[2]، أي إن التاريخ حركة جدلية بين الأضداد أن يتم التوافق بينهما، توافق بين الشعور واللاشعور، بين الإرادة والضرورة[3]، ويسميه هيغل (الوعي الذاتي) حين يدرك الإنسان العالم الخارجي عندما يصبح معقولا[4]؛ ومن هنا عدّ هيغل الحرية ماهية العقل، وكل ما يحدث في العالم المادي الحقيقي إنما هو انعكاس لا إرادي لتطور روح العالم[5].

إنّ فكرة العقل تحتل في فلسفة هيغل مكانة مركزية من حيث المنطق والطبيعة والروح والتاريخ[6]: "إنّ العقل يسيطر على العالم، وإنّ تاريخ العالم يَمْثُلُ أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا.. والتاريخ يشكّل المجرى العقليَّ الضروريَّ لروح العالم"[7]. ويرى هيغل أنّ هذه الفكرة قديمة قِدَمَ الفلسفة اليونانية، وشائعة شيوع الدين نفسه. فهي فلسفية: ترجع إلى عبارة أنكساجوراس الشهيرة أن "النوس يحكم العالم" التي تعني تجسد الطبيعة للعقل بخضوعها إلى قوانين كلية، لكن

---

(1) يراجع: زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، ص 227- 231.

(2) ينظر: عبد الملك عبد الحميد، الإنسان والحضارة جدلية المادة والوعي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2003، ص 37.

(3) يراجع: إسماعيل حسين نازلي، الشعب والتاريخ. هيغل، دار المعارف، مصر، 1976، ص 116- 118.

(4) يراجع: هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 129- 131.

(5) ينظر: فرانسو شاتليه، هيغل، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، دمشق، 1976، ص 195- 196.

(6) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، المصدر السابق، ص 21- 24.

(7) هيغل، العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، ص 42، 46.

أنكسوجوراس لم يعمل على تطبيقها، ولم يفسر لنا الكيفية التي يحكم بها العقل الطبيعة، ومن هنا كانت شكوى سقراط لعدم تطبيقها على الطبيعة العينية[1]. وهي دينية: من حيث إن أحداث العالم لا تترك نهبًا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، بل هناك حكمة وتدبير وعناية إلهية توجه العالم. لكن ثمّة مَن يعارض هذا القول من حيث إنه إذا كانت معرفة الله مستحيلة: فيعني أنّ معرفة خططه مستحيلة أيضًا[2].

إنّ الصورة الدينية التي تحدث بها هيغل جعلت بعض الباحثين يعتقدون أنه يعني أنّ الله يحكم التاريخ، وأنّ مهمة فلسفة التاريخ الهيغلية هي الكشف عن الأساليب التي حكم بها الله ولا يزال. وهو نفس الاعتقاد الذي وقع فيه المفسرون في شرحهم للمنطق الهيغلي؛ من خلال عبارة هيغل: إنّ مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي[3]. وكما يبدو أنّ هيغل عبّر بصور توضيحية فقط من خلال لجوئه إلى الأفكار الدينية لتبسيط فكرته، على اعتبار أن الفكرة التي قال بها هي ليست غريبة وغير مألوفة، بل هي موجودة في كتب الفلسفة والدين. فهو لا يوحّد بين الفكرة وبين الصورة الدينية: "إنّ هذه الصورة تتّفق مع المبدأ الذي نتحدث إليه.. ففي استطاعتي أن أهيب بإيمانكم بالمبدأ في صورته الدينية. لكن هذه الإهابة غير مسموح بها؛ لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه، ينبغي عليه هو نفسه أن يقيم الدليل أو البرهان"[4].

من هنا يتبين إنّ تاريخ العالم في تَرَقٍّ مستمرٍّ، هو مسار تكافح فيه الروح لتصل إلى وعي بذاتها (تكون حرة) فلا تقدّم للوعي إلا بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. ويعتقد هيغل أنّ أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا أنّ أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة،

---

(1) ينظر: هيغل، العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، ص 45- 46.

(2) ينظر: هيغل، العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، ص 46.

(3) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، المصدر السابق، ص 26.

(4) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية: العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، ص 47.

فمحرك التاريخ هو إشباع الرغبات الذاتية، وحاجات الإفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي[1]. وينبهنا هيغل هنا إلى أنّ الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها، فالديالكتيك يمثل الفكرة المركزية في فلسفة التاريخ الهيغلي[2]؛ فطبيعة الروح هي شيء كلي مجرد، أو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة كما يقول أرسطو؛ أي هو وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل، ويحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلي، وهذا العامل هو فاعلية الإنسان (الإرادة)، التي من خلالها تتحقق الفكرة بانتقالها إلى حيّز الفعل؛ وهذا يعني كل ما تحقق في التاريخ قد احتاج إلى منفعة شخصية لخروج المبادئ العامة إلى حيّز الوجود الفعلي[3]. فلم ينجز شيء عظيم في العالم دون عاطفة وانفعال[4].

على ضوء ما تقدّم نرى أن هيغل يدرس باستمرار جانبين أساسيين؛ هما جانب الفكر وجانب الانفعالات البشرية، وإذا وجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي؛ حينها تتحقق الحرية الأخلاقية التي تبتغيها الدولة من خلال المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامّة للدولة، فيتألّف نسيج التاريخ، بيد أن هذا يحتاج حسب هيغل إلى صراع طويل وكفاح يقوم به العقل لكشف النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود[5]. يكون عندما يحدد الإنسان ذاته واستقلاله بحرية تامّةٍ دون تدخل شيء من الخارج، حينها تصل الروح إلى مرحلة النمو الناضج، ويتكون المجتمع الحرُّ الذي بتكونه سيضع نهاية التاريخ[6].

---

(1) ينظر: هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 229.

(2) يراجع: براتراند رسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1983، ص 173- 192.

(3) ينظر: هيغل، العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، ص 50- 51.

(4) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد في قبضة هيغل، مجلة الفكر المعاصر، العدد/أغسطس، 1970.

(5) D' Hond: "Hegel: philosophe de L' Histoire Vivante1966. p. 187 et 205 (cite par R. Garaudy, Ibid; p. 410).

(6) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية: العقل في التاريخ، المصدر السابق، هامش ص 189- 190.

ويعتقد هيغل أنّ الأمم الجرمانية هي وحدها التي تمتلك هـذا الشـعور بـالوعي والحرية (الإنسان حر بما هو إنسان)[1].

ب - حتمية المادية للتاريخ عند كارل ماركس

كتب كارل ماركس في مؤلفه **بيـان الحـزب الشـيوعي** الفصـل الأول "برجوازيون وبروليتاريون"[2]: "إنّ تاريخ أي مجتمع حتى الآن ليس سوى تـاريخ صراعات طبقية: حر وعبد، نبيل وعامي، بارون وقن، معلم وصانع.. وفي العهود التاريخية الأولى نجد في كل مكان تقريبًا تقسيمًا كـاملا للمجتمـع إلى مراتـب متمايزة.. فالمجتمع كله ينقسم إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين متجابهتين مباشرة: البرجوازية والبروليتاريا"[3].

بهذه الأُطروحة التي تمثل خلاصة التطور المادي للتاريخ، والتي بدأ فيها كـارل ماركس بيانه الشيوعي، وعبرَ هذا التقسيم التاريخي والعلاقة بين الطبقـة الفوقيـة والطبقة التحتية؛ انطلق ماركس ليضع نظريته في "حتمية التاريخ"؛ مـن خـلال أنّ المجتمع البرجوازي الحديث الذي انتصر إليه هيغل، قد فشل في الصـراع الطبقـي المتناقض بينه وبين البروليتارية[4]؛ إذ إنّ الليبرالية الهيغلية لا تمثل الحرية بكاملها، بـل

---

(1) يراجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (فلسفة التاريخ عند هيغـل)، ج2، دار القربى للنشر، قم، ط2، 2008، ص 591- 595.

(2) يقصد كارل ماركس بالبرجوازية طبقة الرأسماليين العصريين: مالكي وسـائل الإنتـاج المجتمعي؛ الذين يستخدمون العمل المأجور. ويعني بالبروليتاريون طبقة العمـال الأجـراء العصريين: الذين يضطرون لعدم امتلاكهم وسائل إنتاج إلى بيع قوة عملهم، ليتمكنوا من العيش. يراجع: كارل ماركس، فردريك أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمـة: عصـام أمين، ط 1، 1987، نسخ الكتروني، وجدي حمدي، 2000، ص 15.

(3) ماركس، أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة: عصام أمـين، ص 15- 16. وينظـر؛ المصدر نفسه، الصفحات نفسها؛ يذكر ماركس إنّ في روما القديمة كان ثمـة نـبلاء وفرسان وعامة وعبيد. وفي القرون الوسطى كان هناك أسياد وإقطاعيون، ومقطّعون، ومعلّمون وصنّاع وأقنان. والمجتمع البرجوازي العصري الذي قام على أنقاض المجتمـع الإقطاعي؛ لم يلغ التناحرات الطبقية، بل أحل فقط محل الطبقات القديمة طبقات جديدة وحالات اضطهاد جديدة وأشكالاً جديدة للنضال.

(4) ينظر: كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابـي، بلا تاريخ، ص 184.

تنتصر لطبقة البرجوازية فقط[1]. هذا المجتمع البرجوازي الذي بُنِيَ على وسائل الإنتاج والتبادل الضخمة (وسائل العمل من آلات وأدوات وغيرها، وما يحتاجه العمل من موادَّ طبيعية)، التي أصبح فيها البرجوازي كالمشعوذ الذي فقد سيطرته على التحكم بالقوى الجهنمية التي استحضرها من خلال وباء فائض الإنتاج؛ فراحت البرجوازية تدمر كتل من القوى المنتجة بالعنف من جهة، ومن جهة أخرى غزو أسواق جديدة واستثمار القديم منها كليًا؛ الأمر الذي أدَّى إلى حدوث أزمات أشمل وأشد؛ فالأسلحة التي صنعتها البرجوازية لتصرع بها الإقطاع ترتد عليها الآن، بل أنجبت أيضًا الرجال الذين سيستعملون هذه الأسلحة وهم البروليتاريين. وبقدر ما تنمو البرجوازية (رأس المال) تنمو البروليتاريا (العمال)، الذين باتوا يفقدون عملهم كليًّا من جراء توسع استعمال الآلة، وأصبحوا كالعبيد مجرّد ملحق لها بحركات يدوية بسيطة ورتيبة يجنون منها أجرًا متدنيًا. حينها سيبدأ نضالهم ضد البرجوازية بثورة فردية للعمال، ثم تتوسع إلى فروع ليوجهوا هجماتهم إلى علاقات الإنتاج (جميع الإشكال التاريخية المتعارف عليها بين صاحب ملكية الإنتاج وبين المنتج المباشر- العامل) البرجوازية وأدواتها، بإتلاف السلع الأجنبية المضاربة وتحطيم الماكنات وإضرام النار في الفبارك، واستعادة الموقع المفقود الذي كان في القرون الوسطى، ليشكلوا جموعًا مبعثرة في البلاد، ثم تتسع في حشود أكثر ضخامة وتنمو قوتها فتتخذ طابع المصادمة مع البرجوازية كطبقتين، فتقوم بتأليف اتحادات نقابية للحفاظ على أجورهم، ويؤلّفون جمعيات تحسّبًا لانتفاضات محتملة حتّى ينفجر النضال؛ فينتظمون في طبقة ثم في حزب سياسي ينهض مرارًا وتَكرارًا بشكل أمتن وأقوى مستفيدًا من الانقسامات البرجوازية لينتزع الاعتراف قانونيًا[2].

إنّ البرجوازية تعيش في صراع دائم: يبدأ ضد الأرستقراطية، ثم ضد أقسام البرجوازية نفسها ممن تتناقض مصالحها معهم مع تَقدّم الصناعة، ثم ضد البلدان

---

(1) يراجع: فوكوياما، تاريخ شمولي، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 88.

(2) ينظر: كارل ماركس، فردريك أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة: عصام أمين، ص 20- 24

البرجوازية الأجنبية. ففي كل هذه الصراعات تجد البرجوازية نفسها مضـطرة إلى الاستنجاد بالبروليتاريا لإعانتها، وجرّها إلى المعترك السياسـي. وهكـذا فـإن البرجوازية ستزود البروليتاريا بالأسلحة التي ترتد عليها، وستنحدر أقسامًا بكاملها من الطبقة السائدة إلى البروليتاريا بفعل تطور الصناعة، لتمدّهم بطائفة من العناصر التثقيفية، وبالنهاية وعند اقتراب الصراع الطبقي من الحسم ستتخذ عملية التفسخ داخل الطبقة السائدة وداخل المجتمع القديم بأسره طابعًا عنيفًـا وحـادًا، ينتـهي بانسلاخ قسم كبير منهم إلى الطبقة الثائرة، التي تحمل بين يديها المستقبل، فهـي وحدها مَن سيبقى وستتلاشى كل الطبقات الأخـرى وتنـهار أمـام الصـناعة الكبيرة[1].

لقد وجد ماركس أنّ استمرار النظام الرأسمالي في استنـزاف فائض القيمـة من المعاش اليومي للعمال، من شأنه في النهاية أن يغلق تمامًـا مخـارج الإنتـاج (السوق)، ويدفع بالنظام الرأسمالي إلى أزمة كساد خانقة تطيح به من أصوله مـرّة واحدة وإلى الأبد. فالنظام الرأسمالي حاله حال سائر الأنظمة الاجتماعية الأخـرى يحمل في أحشائه بذرة فنائه[2].

لقد قلب كارل ماركس نظرة هيغل التاريخية التي تنطلق من الفكر، وجعـل انطلاقها من المادة؛ أي إنه قلب الديالكتيك الهيغلي من التطور العقلي إلى التطـور المادي، لكنه في الوقت نفسه يبقي على العملية الجدلية في تطور التاريخ[3]، منطلقًا من أن الروح الهيغلية هي مفهوم ميتافيزيقي، بينما التاريخ هـو وجـود واقعـي اجتماعي[4]؛ فيعتقد ماركس أن جماع البنية الداخلية لكل أمة يتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها فيما يتعلّق بالقوى المنتجة وتقسيم العمل والعلاقات الداخليـة

---

(1) كارل ماركس، فردريك أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة: عصام أمين، ص 25- 27.

(2) فؤاد النمري، حديد الاقتصاد السياسي، طبعة عمان- الأردن، 2003، ص 109- 110.

(3) ينظر: رأفت غنمي، تفسير مسار التاريخ: نظريات في فلسفة التاريخ، عين للدراسـات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2000، ص 167.

(4) أحمد حسن، كارل ماركس والتفسير المادي للتاريخ، فلسفة التاريخ.. جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران- دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2012، ص 190- 191.

والخارجية مع الأمم المختلفة[1]. لذا يمكننا القول إنّ ماركس يؤمن بأن العالم الواقعي ووسائله التقنية هو مَن يقوم على تحرير فعلي للإنسان؛ إذ لا يمكن إلغاء العبودية بدون آلة متطورة تحل محله، وإلغاء الرق لا يكون دون تحسين الزراعة، وبشكل أعم لا يمكن تحرير البشر دون حصولهم على وسائل العيش المناسبة: "إنّ التحرير فعل تاريخي وليس فعلا ذهنيًا، وهو يتحقق بفضل شروط تاريخية: تقدُّم الصناعة والتجارة والزراعة"[2].

يتبين لنا أنّ نظرة كارل ماركس للتاريخ هي أن التاريخ هو الصراع المادي والاجتماعي، وأن هذا الصراع هو مَن يحدد وعيهم[3]؛ وأنّ التطور التقني يتوقف أولا على اعتبار أن هذه التقنية الصناعية تمهد لتحرر الإنسان وتقدم التاريخ من خلال استغلال الموارد الطبيعية بشكل مناسب، ثم اشتراط الثورة التي بفضلها ستقلب الطبيعة بين علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي. فيكون بذلك تفسير ماركس لحركة المجتمع ومسار التاريخ يسير بحتمية تاريخية مادية[4]؛ حتمية تتجاوز النقيضين (الإقطاعية والبرجوازية الرأسمالية) بعد انهيار وتلاشي الملكية الفردية، ليصل في الأخير بعد هذه الثورة البروليتارية إلى المرحلة الشيوعية، مرحلة الملك المشترك القائم على ملكية الجميع[5].

(1) كارل ماركس- فردريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية، ترجمة وتقديم: فؤاد أيوب، دار دمشق، 1976، ص 25.

(2) كارل ماركس- فردريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية، المصدر السابق، ص 32. ولمزيد من التفاصيل؛ يراجع: ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة وتحقيق: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 1998.

(3) يراجع: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 432- 433.

(4) يراجع: خضر دهو قاسم، جدل التاريخ بين التقدم والتقهقر: وجهة نظر هوركهايمر وثيودور أدورنو في مقولات ماركس في التاريخ، ضمن كتاب: الماركسية الغربية وما بعدها.. التأسيس والانعطاف والاستعادة، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: أم الزين بن شيخة المسكيني، منشورات ضفاف، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد- شارع المتنبي، ط1، 2014، ص 421- 439.

(5) يراجع: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1975، ص 220- 223.

ج - فوكوياما: نهاية التاريخ.. النظم الشمولية وقيم الديمقراطية الليبرالية الحرة

بعد أن ساد التاريخ نظرة توقف عن مساره التقدمي إثر الحربين العالميتين في النصف الأول من القرن العشرين، وما جلبته لنا من دمار واضح للعيان، واستبداد الأنظمة التوتاليتارية، سواء كانت الهتلرية أو الستالينية، وتدمير الإنسان والبيئة جراء استخدام الأسلحة النووية والعنف السياسي؛ بات اليوم حسب المعنيين بالتاريخ تفتح أفق جديد بعد تساقط الأنظمة الدكتاتورية في العقود الثلاثة الماضية، وتحقق نجاحات اقتصادية (السوق الحرة) على مستوى واسع من العالم لم نعهدها من قبل؛ حتى أمكننا القول إن ثمّة أنظمة ديمقراطية ليبرالية باتت تتنفس العبور نحو ذلك الطموح السياسي الذي يمكن تحقيقه على الأرض. فيرى البعض أن ما قدمه فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير يُعدُّ خطابًا إيديولوجيًّا بارعًا على الصعيد الأوربي والأميركي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتفككه؛ من خلال إعلانه بتجديد الديمقراطية الليبرالية بطريقة لا تقبل المنافسة الإيديولوجية العسكرية والسياسية والاقتصادية.

يبدأ فوكوياما نظريته بنهاية التاريخ بحكم مسبق من أنّ "الأميركيين وحدهم من يحتفظون بأمل المستقبل.. وأن العالم يتجه بمجمله إلى مؤسسات سياسية إنسانية (الديمقراطية الليبرالية)"[1]. هذا يعني أنّ العولمة جاءت لتبقى، كونها التجلي المعلى لانتصار الرأسمالية انتصارًا تاريخيًّا حاسمًا على الاشتراكية، وأنّ الليبرالية المتجلّية سياسيًّا واقتصاديًّا من حيث الديمقراطية واقتصاد السوق، لن تموت أو تنتهي إلا بانتهاء الإنسان[2]. ويعرّج فوكوياما على القرن الثامن عشر؛ ويرى أنّ الثورة الفرنسية وانتصارها على المستبدين الطغاة والأوتوقراطيين والكهنة في العالم أجمع، واستبدال الطاعة العمياء للسلطة بالاستقلال العقلاني الذي يخضع المجتمع إلى التساوي في الحقوق والحريات؛ إنها حروب عدَّها الفلاسفة حركة تفضي إلى التقدم الحضاري والاجتماعي، وهي مؤشر إيجابي إلى تقدم العصر الحديث.

---

(1) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، ط1، 1993، ص 38.

(2) فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، المصدر السابق، ص 110، وص 113.

وعليه كان يمكن أن يدعو ذلك إلى التعاطي بأن التاريخ الإنساني هو تسجيل للتقدم المستمر؛ لكن تصريحات وتوقعات البعض مع بداية القرن العشرين من أنّ ما جرى من ويلات وتعذيب تحت إفرازات الثورة الفرنسية، لم يعد له سوى أهمية تاريخية، وأن الحرب أصبحت لا عقلانية من الناحية الاقتصادية[1]؛ قد وَلَّدَ ذلك صدمةً قاسيةً وتشاؤمًا كبيرًا عشية الحرب العالمية الأولى، فقد وضعت ثقة أوربا نفسها موضع الشك، ثم شكّلت عاملا نفسانيًّا إثر المجازر التي خلفتها سنين الحرب الأربع، فكانت بذلك هدمًا كاملا لفكرة التقدم[2].

إنّ المذابح التي ارتكبتها الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) في ألمانيا وروسيا، والتي تمخّضت من رحم التقدُّم الحداثوي إثر الثورة الصناعية؛ قد ولّدت إشكاليات بالغة الأهمية. فالهولوكست الهتلري والمذابح الستالينية منتمية إلى بلدان متقدمة ومن أكثر الشعوب ثقافة. فقدرة العلم والتكنولوجيا على تحسين الحياة الإنسانية مرتبطة بشكل وثيق بالتقدم الأخلاقي، وبدون ذلك تتجه قوة التكنولوجيا إلى أهداف تدينها الإنسانية. ومنذ هيروشيما عاشت الإنسانية في تهديد الأسلحة النووية التي تعد أرهب أنواع التقدم التكنولوجيّ؛ التي شكّلت أزمةً فكريةً عميقةً لا نستطيع التكلم من خلالها على أي تقدم تاريخي[3].

مع توالي سقوط الأنظمة اليمينية المتسلطة في أوربا الجنوبية (المتوسطية) وفي أمريكا اللاتينية، وأزمة الاتحاد السوفيتي وسقوط جدار برلين؛ نحن أمام انتقالات ديمقراطية بدأت مع بداية الثمانينيات في بيرو والأرجنتين والأورغواي والبرازيل والبارغواي وتشيلي، وبداية التسعينيات في نيكاراغوا؛ على الرغم من وقوعها لأزمات اقتصادية، لكنها خاضت مقاومة وصراعًا مذهلا للتغلّب عليها بغية عدم

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول الثورة الفرنسية؛ يراجع: برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، منشورات بحر المتوسط- منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1982.

(2) Paul Fussell, The Great War and Modern Memory, Londres, Oxford University Press, 1975.

(3) يراجع: فوكوياما، تشاؤمنا، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، المصدر السابق، ص 39- 44.

الرجوع السهل لأنظمتها الدكتاتورية السابقة. وكذلك عرفت آسيا الجنوبية الشرقية تطورات مماثلة؛ كـ (الفلبين وكوريا الجنوبية وتايوان). كل تلك التغيرات أثبتت لنا الاعتقاد الخاطئ بقدرة الأنظمة الدكتاتورية على البقاء طويلا، وبالمقابل من ذلك نلمس انتقالاً مذهلاً نحو الديمقراطية[1].

مع بداية التغيرات التي طرأت على العالم الشيوعي في بداية الثمانينيات؛ يسرد لنا فوكوياما بعضًا من مراحل تلك الحقبة الرئيسية: كانتزاع طابع الملكية المشتركة عن الزراعة في الصين، ونشر مقالات صحفية سوفيتية تنقد الجرائم الستالينية، ومهاجمة غوربوتشوف وقياداته السياسية عبر مظاهرات طالبت باستقالته، وهروب مئات الألوف من الألمان الشرقيين إلى الغربية، متسببين بأزمة أدت بسرعة إلى هدم جدار برلين، وانهيار الدولة الألمانية الشرقية التي بدورها سارعت بسقوط الأنظمة الشيوعية في تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا، وإلغاء المادة السادسة من الدستور السوفيتي التي تؤمّن دور القيادة للحزب، وانتخاب (يلتسين) رئيسًا لجمهورية روسيا عام 1990، وبالتالي حل الاتحاد السوفيتي[2]. ويعتقد فوكوياما أنّ الفشل الاقتصادي في النظام السوفيتي كان يشكّل الضعف الأساسيّ الذي لم ينتبه إلى خطورته المراقبون الغربيون؛ لأن النظام السوفيتي قد برَّر بشكل بارز مطالباته بالشرعية بقدرته على إعطاء شعبه مستوى مرتفعًا من الحياة المادية، في وقت تراجع نموه الاقتصاديّ مع بداية الثمانينيات إلى الصفر في الناتج القومي الخام: "لكي نفهم ضعف الدولة السوفيتية الحقيقي، فإن المشكلة الاقتصادية يجب أن تُوضَع في سياق أزمةٍ أكثرَ اتساعًا، وهي أزمة شرعية النظام بمحملـه؛ فالفشل الاقتصادي لم يكن سوى واحدٍ من أشكال الفشل المتعددة للنظام السوفيتي، إلا أنه لعب دور العامل المساعد في رفض نظام الاعتقاد، وعرّى ضعف البنية الملازمة له. في الواقع فشلت التوليتارية (الشمولية) بشكل رئيسي في السيطرة على الفكر، فقد

(1) يراجع: فوكوياما، ضعف الدولة القوية-1، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، المصدر السابق، ص 45- 52.

(2) يراجع: فوكوياما، ضعف الدول القوية-2 أو أكل الأناناس فوق سطح القمر، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 53- 57.

فهم كثيرٌ من المواطنين السوفيت رغم سنوات من الدعاية الرسمية أنّ الحكومة تكذب عليهم، بسبب المآسي التي عانى منها تحت الحكم الستاليني.. و لم يعترف أبدًا بمسؤولياته الحقيقية عن كثيرٍ من الجرائم الرهيبة.."[1].

يكمل فوكوياما فكرته بحلول الليبرالية الديمقراطية في العالم؛ من خلال الدرس الهيغلي الذي ألقاه عام 1806 والذي صرح فيه من أننا على أبواب عصر مهم، عصر من التخمر، فعندما يتقدّم الفكر قفزة فإنه يتعالى على شكله السابق ويتخذ له شكلا جديدًا؛ فيرى فوكوياما أنّ مع حدوث أزمة الدول الدكتاتورية والاشتراكية أصبح العالم شيئًا فشيئًا يسير نحو أنظمة ديمقراطية وإصلاحات ليبرالية، بزج أنفسها في الاعتماد على مبادئ اقتصاد السوق، والانخراط كليًّا في النظام الاقتصادي العالمي للرأسمالية. وكلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنها تعي جيّدًا أنّ الأيديولوجية المحتملة ذات الطابع والتاريخ الشمولي الذي سينتهي العالم إليه هي الديمقراطية الليبرالية، عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية، التي ستحدد مبادئ الحرية والمساواة للثورتين الأميركية والفرنسية قبل مائتي عام[2].

إنّ الفيزياء الحديثة قادرة على إحداث التغييرات في مجرى التاريخ بفضل التغلب التدريجي على الطبيعة، وإشباع الرغبات الإنسانية، كما أن الفيزياء تضبط اتجاه التطور الاقتصادي بإقامة أفق من إمكانيات الإنتاج متغير باستمرار، وهذا الأفق التكنولوجي يرتبط بشكل وثيق بتطور التنظيم العقلاني المتزايد للعمل؛ فالتطور التقني يُسْهِمُ بتوسيع الأسواق، والتنظيم العقلاني للعمل يفرض تغيرات في البنية الاجتماعية، بإحداث تنظيم بيروقراطي عقلاني يكون قادرًا على تحديد الأهداف المعقدة وتوزيعها وفق بنية تراتبية أكثر بساطة ليسهل تحقيقها[3].

---

(1) يراجع: فوكوياما، ضعف الدول القوية-2 أو أكل الأناناس فوق سطح القمر، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 58- 66.

(2) يراجع: فوكوياما، الثورة الليبرالية العالمية- تاريخ شمولي، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 67- 92.

(3) يراجع: فوكوياما، أوالية الرغبة، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 93- 101.

التاريخ لا يعود إلى الوراء؛ فالحضارة التقنية الحديثة التي راهن على تدميرها كثيرون خصوصًا بعد اختراع الأسلحة النووية؛ لها أساس مشترك يرجع إلى فكرة الإنسان الطبيعي عند (جان جاك روسو)، الذي شكّك في صلاح التقدم التاريخي، وعدّهُ تعاسة للبشر من خلال الروتين التقنيّ، ودورة الرغبات الإنسانية التي لا تنتهي. فالعودة إلى الطبيعة التي دعا لها روسو تعني رفض التقنية على مستوى المجتمع بأكمله؛ أي وقف التصنيع في البلدان المتطورة وتحويلها إلى بلدان فقيرة من العالم الثالث. فقد تزول الأسلحة ومخلفاتها السامّة، ولكن هل يمكن أن تزول الطبابة ووسائل الاتصال؟ فبدلا من تحرير الإنسان من دورة الرغبات المتجددة؛ سنعود به إلى وضعية الفلاح المرتبط بالأرض في دورة لا تنتهي من العمل المضني. كما أن عدم تخلي بعض البلدان عن التقنية؛ فإنّ الآخرين سيواجهون صعوبة بالغة في انعزالهم في منطقة مليئة بالقوى الاقتصادية الفاعلة. بالإضافة إلى أنّ تجميد التكنولوجيا لم يكن حلا ملائمًا للمجتمعات المتطورة؛ إذ إنها لا تستطيع تحمّل فكرة اللحاق بها من دول العالم الثالث. لذلك فمن غير الواقعي أن تختار حضارتنا بشكل إرادي خيار روسو، وترفض الدور الذي لعبته العلوم الفيزيائية الحديثة في الحياة الاقتصادية المعاصرة[1].

يبدو لنا إلى حدٍّ معين أنّ فكرة اللحاق بالدول المتطورة الكبرى من قبل العالم الثالث قد شكّلت هاجسًا كبيرًا على الدوام للدول الرأسمالية والمتطورة تقنيًا؛ ففي الوقت الذي كان يعتقد فيه كارل ماركس بأن الصراع الطبقيَّ داخل العالم المتطور هو مَن يقضي على الرأسمالية؛ ذهب لينين من خلال (نظرية التبعية) إلى أنّ الصراع مع البروليتاريا العالمية للبلدان المتخلفة، هو مَن سيحسم الأمر بسبب التقسيمات السياسية الناجمة من التنافس بين المراكز الرأسمالية، التي أدّت إلى النزاعات والحروب والثورات[2].

(1) يراجع: فوكوياما، ليس البرابرة على أبوابنا- تراكم بلا حدود، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 102- 114.

(2) يعد لينين الأب الحقيقي لنظرية التبعية، وقد وضح التناقض الذي يقضي على الرأسمالية في كتابه: (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية عام 1914). لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، ترجمة: حمدي عبد الرحمن- محمد عبد الحميد، المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، عمان، 2001، ص 20- 25.

لو رجعنا قليلا إلى هيغل وقوله: "إنّ محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الذاتية، وحاجات الإفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي"[1]؛ سنجد أن كثيرًا من الفلاسفة قد بحثوا في هذا الشأن؛ فتحدّث أفلاطون عنه بلفظة (التيموس)[2]، وميكيافلي بـ (رغبة المجد)، وهوبز بـ (الاعتزاز والكبرياء)، وروسو بـ (حب الذات)، ونيتشه بـ (الحيوان ذي الوجنتين الحمراوين)، ويرى فوكوياما أنّ الأميركي الذي نشأ على فكر "هوبز وجون لوك وجيفرسون"؛ يملك حق الحياة في الحرية والبحث عن السعادة، باعتباره كائنًا إنسانيًّا مزوَّدًا بها من قبل الطبيعة، قبل إقامة أي سلطة سياسية عليه؛ لهو غير مقتنع بإطراء هيغل للسيد الأرستقراطي ذي الأصول الجرمانية، الذي يحارب من أجل الاعتبار فقط. وبذلك سيصبح المفهوم الليبرالي للإنسان الجديد عن البرجوازي؛ ذلك المرء المنغلق في الهم المباشر للمحافظة على ذاته وعلى رفاهيته المادية، لا يهتم بالمجموعة المحيطة به، وعلى حد تعبير جون لوك: "لا يحتاج لأن يتمتع بحس الجماعة أو الوطن"؛ هو المفهوم الأكثر تقبُّلاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار النتيجة النموذجية للمجتمع الليبرالي، فـ"رغبة الاعتراف" لا تفَسَّر على أنها الرغبة أو العقل بقدر ما هي الجانب السياسي بالذات من الشخصية الإنسانية، باعتباره مَن يدفع الناس إلى إرادة فرض أنفسهم على الآخرين. وعلى هذا الأساس يبدو لنا "التيموس" مرتبطًا بنظام سياسي معين، وسببًا من أسباب اختيار الديمقراطية الليبرالية؛ كونه ملهمًا للشجاعة والحماس والشعور بالاعتزاز والانتصار على الغرائز، وكمركز من مراكز المقاومة ضد الطغيان. فالنظام السياسي الجيد عليه أن يقنع الرغبات الإنسانية المشروعة؛ كالاعتراف

---

(1) يراجع: بحثنا هذا في موضوع "نهاية التاريخ عند هيغل".

(2) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1974، ص 258- 265. التيموس هي كلمة يونانية تعني حماس الشعور أو القلب الذي يرتبط بالشجاعة، وهو احترام الذات وتقديرها من قبل الذات. انظر فقرة/386: "الرجال الذين نودّهم أن يحيوا أحرارًا،يخشون الأسر أكثر مما يرهبون الموت".وفقرة 390: "لقد سار الإغريق والشجاعة تتدفق منهم وفي نفوسهم رهبة صامتة من حكامهم".

بقيمته وكرامته بنوع من الرضا تجاهه[1].

يصل فوكوياما بالنهاية إلى أن الدولة الشاملة والمنسجمة التي ينتهي إليها التاريخ، ترتكز على مفهومين رئيسيين هما (الاقتصاد والاعتراف)؛ مفهومان مرتبطان بتطور الإنسان التاريخي؛ فالرأسمالية المعاصرة ترتبط بفضل تطور الفيزياء الحديث التدريجي القائم على الرغبة والعقل، والصراع من أجل الاعتراف يرتبط بالجانب (التيموسي). فالماركسية أو أي نظرية أخرى للتاريخ المرتكزة فقط على الاقتصاد بشكل أساسي كمحرك للتاريخ؛ تكون ناقصة ما دامت لا تعتمد على الجانب التيموسي والصراع من أجل الاعتراف[2].

يعتقد فوكوياما (متأثّرًا بشكل كبير بطروحات ألكسندر كوجيف[3]) أن الدولة العامة والمتجانسة (الديمقراطية الليبرالية) هي نهاية التاريخ بدون منافس حقيقي؛ إذ إنّ هذا النمط من النظام العالمي هو مَن سيضع نهاية للإمبريالية (علاقة السيد بالعبد وهيمنة مجتمع على آخر بالقوة)، وهي مَن تقوم بالتفوُّق على الأنظمة الفاشية الشمولية والشيوعية القائمة على العنف والتمجيد القومي. فإن فكرة الصراع التاريخي المتكرر بين "السادة والعبيد"، لا يمكن أن يجد له نهايةً واقعية سوى في الديمقراطيات الغربية واقتصاد السوق الحر؛ فأغلب العالم اليوم يتَّفق بأنها الحكم الأكثر عقلانية؛ الحكم القائم على الاعتراف العقلاني الشامل؛ الاعتراف القائم على

---

(1) يراجع: فوكوياما، في البدء كان صراع حتى الموت من أجل التمييز وحده، نهاية التاريخ، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 151- 158. والمصدر نفسه: الإنسان الأول، وعطلة في بلغاريا، والوحش ذو الوجنتين الحمراويتين، ص 159- 180.

(2) يراجع: فوكوياما، الدولة الشمولية المنسجمة، نهاية التاريخ، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 195- 202.

(3) الكسندر كوجيف: (1900- 1968) فيلسوف فرنسي معاصر، حققت كتاباته ومحاضراته التي أعطاها في السوربون عن هيغل شهرة كبيرة له، ويعد أكبر شارح لـ هيغل، وأول مَن أدخل فكره إلى المجال الثقافي الفرنسي، وفي نظره أنّ هيغل هو فيلسوف التاريخ والعمل والرغبة، ومدمر جميع الاستلابات. وتحضا كتب كوجيف أهمية مرموقة، وأهمها: (مدخل إلى قراءة هيغل عام 1947- في الطغيان 1954- محاولة في تاريخ عقلاني للفلسفة الوثنية 1968). لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المصدر السابق، ص 530- 531.

المساواة والابتعاد عن الأشكال اللاعقلانية للتيموس؛ كالدين والثقافة والقومية الـتي تعتبر القيم الأخلاقية كالتسامح مثلا مجرَّد وسائل لبلوغ هدف معين، وبالتالي فهـي تشكِّل عقبات أمام الأنظمة السياسية الديمقراطية واقتصاديات السوق الحرة؛ فالمؤمن المتدين يسعى مثلا إلى اعتراف الناس بآلهته أو ممارساته الطقوسية المقدسـة، بينمـا يطالب القوميّ الوطني بالاعتراف بجماعته القائمة على أساس من اللغة أو الثقافـة أو العرق. وهذان الشكلان من الاعتراف هما أقل عقلانية من الاعتراف العالمي بالدولة الليبرالية، كونهما يرتكزان على تمييز تحكمي بين الدنيوي والديني[1]. فالتسامح الذي تنشده الأنظمة الديمقراطية الليبرالية سيصبح هو الفضيلة الأساسية والحجر الأسـاس لكل القيم الأخرى، فلا بد لتنمية هذه القيم في الوعي الشخصي لكل مواطن مـن أجل خلق ثقافة مدنية ديمقراطية بعيدة المدى. لكن هذا لا يعـني أننـا نـدعو إلى الانسلاخ التامّ من التيموس اللاعقلاني؛ إذ بدون درجة معينة من الحب للـوطن أو التعلق الغريزي بقيم دينية، لا يمكن قيام الدولة الليبرالية الديمقراطيـة العقلانيـة[2]. فلكي تنجح الديمقراطية تحتاج نوعًا ما إلى هذا النوع مـن الاعتـراف اللاعقـلاني باعتزاز المواطن بمؤسساته وانتمائه لجماعة معينة[3]. كمـا أنّ هنـاك مشـكلات تواجهها هذه الليبرالية الديمقراطية؛ كالبطالة والفقر التي تؤدي إلى الجريمـة، وهـي مدعاة للقلق كون المسألة تتعلّق بنيل كرامتهم الإنسانية، أكثر من نيل رغيد العيش، فهم يشعرون بالظلم في ظلّ مجتمعٍ مستمرٍّ في اعتبار الكفاءة الذاتية فوق كل شيء، وبالتالي فنحن أمام تناقض يجعلنا مدعوون للقول باستمرارية التاريخ. فالمسألة الأكثر عمقًا وجدية لإدراك حقيقة النهاية التاريخية لليبرالية الديمقراطية تتعلّق بـ (التيموس) وإرضاء رغبة الاعتراف بصورة مناسبة؛ لنكون وقتها أمام نهاية التاريخ.

---

(1) ينظر: فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (من قبيل التقدمة)، ترجمة: حسين أحمـد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993، ص 14- 15.

(2) يراجع: فوكوياما، أبرد كل الأشباح الباردة- أصول العمل التيموسية، نهاية التـاريخ، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 205- 224.

(3) ينظر: فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (من قبيل التقدمة)، ترجمة: حسين أحمـد أمين، المصدر السابق، ص 15.

"عندما ننظر إلى أميركا المعاصرة؛ لا يفاجئنا لديها الإفـــراط في الميغالوتيمـــا (الرغبة في نيل الاعتراف جرّاء التفوق على الآخر، ويقابلها الايسوتيميا التي تعـــني الاعتراف المتساوي لدى الجميع). فهؤلاء الشباب الرصينون الذين يتراصّـــون في حشود باتجاه مدارس الحقوق والتجارة، والذين يعبّئون بطاقات التعريـــف بقلـــق آملين الإبقاء على نمط حياة يقدِّرون أن لهم الحق فيه، يظهر أنهم على وشـــك أنْ يتحولوا إلى أناس آخيرين"[1]. هذا النوع من الإنسان الرأسماليّ الأخير هو التجسيد الأعلى للرغبة التيموسية، وهو أفضل نسقٍ سياسيٍّ اجتماعيٍّ يمكنه أن يساعد على ترسيخ الحرية[2]، وعلى الآخرين أجمع أن يعترفوا بتفوقه وكماله؛ فبه تكون نهايـــة مسار الكينونة الفردية والاجتماعية بتحقيق الاكتفاء الذاتي ليرغد بمعيشة هادئة[3].

إنّ مشكلات الجريمة والتشرُّد وتدمير البيئة والمخدرات وتفاهة المجتمع الـــذي تسوده النـــزعة الاستهلاكية؛ لا يمكن التدليل على أنها مشكلات مـــن الصـــعب حلُّها والتصدي لها من خلال مبادئ الليبرالية حسب رأي فوكوياما، كمـــا أنهـــا ليست بالخطورة التي يمكنها أن تؤدي بالضرورة إلى انهيار المجتمع بأكمله، كمـــا حدث للأنظمة الشيوعية والتسلطية في العقدين الأخيرين[4]. فيبدو لنا أنّ الأمـــر بات أكثر وضوحًا أن فوكوياما يعود بنا تارة إلى أفلاطون ودولته المثالية في تفسيره للنظرية التيموسية من أنها أساس الفضيلة؛ لأنها تخدم الخـــير المشـــترك، وأن مـــن الصعوبة تحقيق النظام المثاليّ في ضوء الواقعية والعقلانية: عقل، رغبـــة، تيمـــوس، وتارة أخرى يعود بنا إلى مفهوم الإنسان الأخير النيتشوي مـــن خـــلال فكـــرة الاعتراف؛ فتحوَّلَ الإرادة الشوبنهاورية العمياء إلى إرادة القوّة؛ التي تعني حســـب نيتشه أن الحياة في جوهرها إنماء وإكثار وزيادة وتركيز متزايد للقِوى الكَوْنيـــة في

---

(1) يراجع: فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسانالأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 308- 309.

(2) ينظر: أحمد أبو زيد، مستقبليات، كتاب العربـــي رقـــم 80، وزارة الإعـــلام ومجلـــة العربـــي، الكويت، ط1، 2010، ص 268.

(3) ينظر: عمار حمادي، الأسس الثقافية للغرب: جولة في مراحل تكون الثقافة الغربية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص 113.

(4) ينظر: فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (من قبيل التقدمة)، ترجمة: حسين احمـــد أمين، المصدر السابق، ص 16.

الذات الفردية، ولابدّ للإنسان أن يُعَبِّر عن وجوده فيها حينما يقول: "لا"، فهي إرادة هَدم وإفناء وإيذاء وكفاح دائم[1]. لكنّ فوكوياما يعتقد أنه يقدم صيغة نموذجية للنظام الأمثل، يمكن عدّها قياسًا بالأنظمة الأخرى أفضل المعايير والأنظمة. وأن الديمقراطية الليبرالية إذا ما قورنت بحسب هذا المعيار بالبدائل التاريخية الأخرى؛ فإنها تقدم أفضل الاحتمالات المتعلّقة بالأجزاء الثلاثة (العقل والرغبة والتيموس). وإذا لم يكن عدَّها أفضل الأنظمة نظريًّا؛ فيمكن القول إنها الأفضل عمليًّا. وهذه النسباوية يمكن حلها واعتبارها فكرة تجريبية أكثر مما هي عليه الآن، إذا توافر تقارب ملموس على نحو أكبر بين أنماط المؤسسات في البلدان الأكثر تطورًا، وإذا ما استمرَّ التطور الاقتصاديُّ في جر الإنسانية نحو المجانسة أكثر[2].

ثالثًا: تحقيق الازدهار الاجتماعي عند فوكوياما

أ - مصادر النظام الاجتماعي بين الماضي والحاضر والمستقبل:

شهدت المجتمعات الإنسانية تحوُّلات كثيرة لنشوئها؛ وعدّ فوكوياما الصين في عام 223 قبل الميلاد أول الأشكال الحقيقية للدولة، شُكّلت بدايةً لأغراض الصيد، ثم احتماؤهم بالنظام القبلي من اعتداءات المجموعات الأخرى، ومن هنا بدأ بزوغ الأديان القديمة وتوحيد القبيلة بعبادة أحد الأسلاف. ولأن القبائل مهددة بالانقراض جرّاء موت قائدها وعدم استقرارها الكافي؛ فقد تم التحول إلى نظام الدولة التي توفر لهم الحماية الكافية، والاستمرار مقابل انتزاع الحرية التي يمتلكونها في النظام القبلي. ويعتقد فوكوياما أن هذا النظام القبلي الذي عاشته كل المجتمعات والشعوب قد تحوّل في أوربا إلى النظام الإقطاعي، الذي أضحى بفضل قوته عقبة بوجه الأنظمة غير الدكتاتورية. وما رفض الإقطاعيين دفع الضرائب في

---

(1) يراجع: عبد الرحمن بدوي، نيتشه: خلاصة الفكر الأوربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1956.، ص 205- 221.

(2) يراجع: فوكوياما، حروب الروح الكبرى، نهاية التاريخ، ترجمة: فؤاد شاهين، ص 302- 311.

فرنسا وجعل عبئها الثقيل على الفلاحين الفقــراء إلا ســبب لانــدلاع الثــورة الفرنسية[1].

يؤكد فوكوياما على أن الولاء يجب أن يكون للدولة وليس لحسابات فئويــة أو جهوية أو شخصية؛ ويشيد بقوة دولة المماليك التي شهدت استقرارًا أمكنــهم من إلحاق الهزيمة بالمغول والصليبيين. كما أشاد بقوة الأباطرة الصــينيين الــذين أسَّسوا مجاميعَ منتظمة من المختصين الموالين للدولة قبل كل ولاء وانتمــاء آخــر، ويرى أن هذه الخطوة كانت ناجحة وذا تأثير كبير جدًّا، رغم أنها تــتم بطريقــة عنيفة. إلا أنّ نظام الدولة الذي عرف أولا في الصين قد سلك خطًّا اســتبداديًّا، على العكس من أوربا التي تطورت فيها فكرة حكم القانون التي انتزعت فيها قوة الحاكم، بفضل التصدي لسلطة الكنيسة لتشرق أضواء الحرية[2].

شهدت الولايات المتحدة وباقي الدول المتطورة تحولاتٍ عميقة في العقــود الثلاثة الأخيرة؛ بعد أن كانت مجتمعات صناعية أصبحت مجتمعات معلوماتية مــن خلال العامل "المعرفي"، الذي تسيد الدور الإنتاجيّ بشكل واسع النطاق ليصــبح أساسًا للثروة والنفوذ والتفاعل الاجتماعي. فقد قدّم لنا "ألفن تــوفلر"[3] الــذي

---

(1) ينظر: ممدوح المهيني، بعد كتابه الشهير "نهاية التاريخ" فوكوياما يثير الجدل في كتــاب لم يطرح بعد للأسواق، ترجمة لصحيفة التايمز الأميركية، العدد/15612، 23 مــارس/ 2011.

(2) يراجع: فريد زكريا، مستقبل الحرية: الديمقراطية الضيقة الآفاق في الداخل والخــارج، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 2003. لقد سبق فريد زكريا فوكوياما في هذا الطــرح خلال هذا الكتاب الذي أثار فيه تساؤلات عديدة تخص مستقبل الحرية والديمقراطيــة ودعا للتوازن بينهما. وينظر أيضًا: فؤاد زكريا، جريدة الرياض، العــدد/14822، 22 يناير/2009.

(3) يراجع: أحمد أبو المجد، ألفن توفلر، صدمة المستقبل، ترجمة: محمد علي ناصف، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط2، 1990. يعتبر "ألفن توفلر" كاتبًــا ومفكِرًا أميركيًّا معاصرًا، ولد عام 1928. عُرِفَ بأعماله في مناقشة الثــورة الرقميــة والاتصالات والشركات والتمييز التكنولوجي. تُرجمت كتبه إلى عدَّة لغات عالمية أهمها: (المدرسة في المدينة- مستهلكو الثقافة- صدمة المستقبل- بناء حضارة جديدة- تحــول السلطة). ونشرت له عديدٌ من المقالات في مجلات علمية متخصصــة. متــزوج مــن "هايدي توفلر" الكاتبة الأميركية التي اشتركت في أغلب كتبه.

يعرف بفيلسوف المستقبليات؛ موجات ثلاث مرّت بها حضارات الأمم والشعوب بسبب عاملي "الصراع والتغير": فتميزت الموجة الأولى بالثورة الزراعية، أعقبتها ثورة صناعية في الموجة الثانية، وأخيرًا ثورة المعلومات والتكنولوجيا "المعرفة". ورأى أن مَن يمتلك هذا الثالوث بالتوازن سينتصر في أي صراع كان، عسكريًّا أم سياسيًّا أم اقتصاديًّا[1]. كذلك يرى فوكوياما أنّ الثورة المعلوماتية قد قوضت كثير من البيروقراطيات في الأنظمة والشركات العالمية، وتصدّع الاتحاد السوفيتي ودول أوربية أخرى، وانهارت وتنحَّت بسبب عدم قدرتها على السيطرة المعلوماتية وتوجيهها بالشكل الأمثل. فإنّ خيرًا كثيرًا قد تحقق نتيجة هذه التحولات في مجال تحقيق الثروة والديمقراطية والحرية، وفي مجال خير المجتمع بشكل عام. ولكن هل كانت جميع نتائجها بالضرورة إيجابية؟ فنرى في الوقت نفسه أن المجتمعات الغربية واجهت معدلات متصاعدة من الجريمة، وتغيرات مذهلة في البناء الأسري ومعدلات الخصوبة، وانخفاضًا مستمرًّا في مستويات الثقة، رافقها انتصارٌ للنزعة الفردية على نزعة الجماعة. فكما جاءت الثورة الصناعية بتغيرات عميقة وخطيرة في القيم الأخلاقية المجتمعية؛ كذلك حدث انهيارٌ مماثلٌ في الزمن الذي نعيشه، خلّف تغييرات كبيرة في بناء مجتمعاتنا. وعلى الرغم من كل ما حصل يرى فوكوياما حسب أحدث النظريات الاجتماعية والاقتصادية والبيولوجية، تشكّلَ نظام اجتماعي جديد، تبرز فيه فطرتنا الإنسانية وحاجتها لقيام روابط اجتماعية لبناء نسيج يتناسب مع الواقع المتغير، روابط أسرية ومؤسساتية وعمالية تتجاوز إلى البلدان المجاورة. فالإنسان بطبيعته مخلوق عاقل متوازن، يمكنه التوصل إلى طرق للتعاون مع أبناء جنسه بشكل تلقائي، وغالبًا ما يكون الدين عاملا مساعدًا لذلك، لكن ليس بالضرورة شرطًا لبناء نظام اجتماعيٍّ على رأي المحافظين، كما أنّ الدولة القوية ليست شرطًا لهذا النظام على رأي عديدٍ من اليساريين. إنّ تصورٌ توماس هوبز للإنسان (كما مرّ ذكره في وقت سابق من هذا البحث) من أنه:

(1) يراجع: ألفن توفلر، بناء حضارة جديدة، ترجمة: سعد زهران، مراجعة: إيهاب غريب، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، ط1، 1996. وأيضًا: ألفن توفلر، تحول السلطة: المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين، ترجمة: لبنى الزيدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1 وج2، 1995.

حالة حرب يشنها كل فرد ضدَّ كل فرد آخرَ، ليست هـي الوضـع الطبيعـي للإنسان، بل إنّ وضعه الطبيعي هو بما أكدته العلوم الحديثة؛ مجتمع متحضّر تنظمه قواعدُ أخلاقية واسعة ومتشعبة، وأنّ ظهور النظام الاجتماعي ليس نتيجة تفويض سلطوي سياسي أو ديني، بل نتيجة تنظيم ذاتي يمارسه الأفراد بمحـض إرادتهـم. وكل هذا يُعدُّ من أهم التطورات الثقافية التي تميز عصرنا[1].

تميز العصر الصناعي بارتباط نشوء النظام الاجتماعي من سلطة بيروقراطيـة مركزية ومتوازنة بشكل وثيق. وقد أكّد ماكس فيبر في دراسته لمجتمـع القـرن التاسع عشر بأنّ البيروقراطية العقلانية هي أساس الحياة العصرية. لكـن مجتمـع المعلوماتية لا يعتمد على هذه القواعد والأنظمة، بـل يعتمـد علـى أسـلوب اللامركزية في العمل، من أجل تحقيق تنظيم ذاتي وأنماط وأنظمة سـلوكية ذاتيـة كشرط أساس لها، مما يعطي صورة لعالم القرن الحادي والعشرين الذي سـيعتمد بشكل أساسيٍّ متين على أنماط غير تقليدية، فالتصدُّع الاجتماعي جـرَّاء تحـوّل المجتمع المعلوماتي سوف يواجه الظروف التي تحفّزه لإيجاد وتكوين معايير اجتماعية يقوم ويعيش عليها[2].

يحاول فوكوياما أن يلقي الضوء على معطيات الماضي والحاضر والمسـتقبل، ليبحث عن مصادر النظام الاجتماعي؛ ويطرح وجهة نظر تُحمِّل تدهور الوضـع الأخلاقي لحركة "التنوير" الفلسفية، التي جاءت في القرن الثامن عشر لتضع العقل مكان العادات والتقاليد والدين، ووجهة نظر مغايرة ترى أنّ الفلسفة الإنسانية غير الدينية هي أساس المشكلات الاجتماعية التي نواجهها اليوم. ويعتقد فوكوياما أنّ مؤشرات إيجابية اليوم تبشّر بانحسار التصدع الكبير الذي تميـزت بـه مرحلـة الستينيات حتى التسعينيات من القرن العشرين؛ فهناك انخفاض لمعدلات الجريمة في أميركا وبلدان أخرى، وهبوط معدلات الطلاق منذ الثمانينيات، وانخفاض كبير في

---

(1) ينظر: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، ترجمة: عزة حسين كبة، بيت الحكمة، العراق- بغداد، ط1، 2004، ص 5- 10.

(2) ينظر: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 11.

معدل الأطفال غير الشرعيين، وتحسين مستويات الثقة في مؤسسات رئيسية خلال التسعينيات. كل ذلك يبشر بازدهار المجتمع المدني، أو يمكن تسميته بـــــ"الفردية المتصاعدة"، بالإضافة إلى أن هناك دلائل ووقائع تشير إلى عودة كثير من الأعراف والسلوكيات الاجتماعية المحافظة. فصور الفردية المتطرفة التي شهدها التســعينيات قد انحسرت، لكن من السابق لأوانه الاعتقاد بتجاوز هذه المشكلات جميعها، وفي الوقت نفسه من الخطأ الاعتقاد بأننا لن نستطيع التكيف اجتماعيًّا مع الظـــروف التكنولوجية والاقتصادية الخاصة بعصر المعلوماتية[1].

ب - الرأسمالية ورأس المال الاجتماعي

يعود فوكوياما ليؤكد ما تبناه في طروحاته الســـابقة مـــن أنّ الديمقراطيـــة الليبرالية ورأسمالية السوق مع نهاية القرن العشرين، لا بديل لها في الأفق كمبـــادئ تنظيمية أساسية في المجتمعات العصرية، على الرغم من أنّ المصلحة الفردية أقل نبلا من الأسس الأخلاقية الفاضلة، لكنها أكثر صلابة واســـتقرارًا لتكـــون أساسًـــا للمجتمع وخلق نظام قانونيٍّ مستقرٍّ، ولكن هذا غير كافٍ وحده حسب فوكوياما لضمان إنشاء مجتمع عصري ناجح.

إنّ رأس المال الاجتماعي الذي هو مجموعة من القيم غير الرسمية يشترك بهـــا مجموعة من الناس، وتسمح بتحقيق التعاون فيما بينهم؛ ليس بالضـــرورة يحقـــق الهدف المنشود، بسبب تفاوت المجتمعات في الالتزامات الاجتماعية، لكنه يمكن أن يسهّل ويمهّد إلى المزيد من الابتكار والتكيف الاجتماعي؛ فمحاورة أتباع سقراط مع مجموعة من الأصدقاء في "محاورة الجمهورية" حول معنى "العدالـــة"، لم يـــتم التوصل فيها إلى معنى واحد للعدالة، وبقي المفهوم نسبـــيًّا؛ فحتى اللصوص لا بد وأن لهم مفهومًا للعدالة فيما بينهم، وإلا لما تمكنوا من الاستمرار في اللصوصية[2]. فنرى ثراسيماجوس يقول في نهاية الحوار: "إنني ما زلت لا أعلـــم شـــيئًا علـــى

---

(1) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 12- 13، وص 35- 57.

(2) يراجع: جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الكتاب الأول، الهيئة المصـــرية العامة للكتاب، 1974، ص 178- 217.

الإطلاق، إذ إنني ما دمت لا أعلم ما هي العدالة فإني لا أعلم بالأحرى إن كانت فضيلة أم لا، ولا أستطيع أن أجزم إن كان العادل سعيدًا أم شقيًّا"[1]. وكذلك نرى عدم اكتراث سقراط لمساعدته في الهروب من السجن والتخلص من حكم الإعدام، لكن أرسطو كان له رأي آخر بعده. وهذا يدعونا للقول بنسبية المعايير الأخلاقية[2]. ولكن هذا لا يعني أنّ "رأس المال الاجتماعي" غير مواكب للمستجدات الحديثة، فحاله حال "رأس المال المادي" الذي قد يكون وجوده ليس جيِّدًا دائمًا، بسبب إمكانية استخدامه في صناعة أسلحة هجومية أو عقاقير مضرّة أو وسائل ترفيه سيئة. هذا على الرغم من أهمية "رأس المال الاجتماعي" في نظر الفرنسي توكيفيل في كتابه **الديمقراطية في أميركا**، من أنّ أميركا تمتلك رصيدًا غنيًّا من "فن التجمع"[3]. وهذا يعني أنّ توكيفيل يربط وجود "رأس المال الاجتماعي" بالضرورة بوجود المجتمع المدني، وبعدمه فلا وجود لإمكانية ديمقراطية ناجحة[4].

يعتقد كثيرٌ أنّ الرأسمالية تضر بالمبادئ والأخلاق. وحسب هذا الاعتقاد فإن المجتمع الرأسمالي الحديث يستهلك من رأس المال الاجتماعي أكثر مما ينتج، وسيكون مصير المجتمعات الرأسمالية مع مرور الوقت ثراءً ماديًّا وفقرًا معنويًّا وأخلاقيًّا، وقسوة المنافسة السوقية ستقضي على الروابط والعلاقات الاجتماعية، ما دام المال هو الأهم في الحياة. وبالتالي سيكون مصير الرأسمالية وضع نهايتها بنفسها. ولكن المجتمعات الحديثة التي وصلت إلى درجة متقدمة من التكنولوجيا ما تزال بحاجة إلى رأس المال الاجتماعي، ووضع معايير وقيم أخلاقية؛ كونها طبيعة تتميَّز بها المجتمعات لارتباطها بالمصالح العامة. فمثلما كان رأس المال الاجتماعي يتحدد

---

(1) جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، المصدر السابق، ص 217.

(2) يراجع: أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورة أقريطون، الدفاع، أوطيفرون، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2001.

(3) فن التجمع: يعني الاستعداد العام للجمهور للتجمع مع بعضهم البعض في جمعيات تطوعية لإغراض وأهداف جادة وسطحية.

(4) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 21- 27.

من مصادر دينية أو تقاليد متوارثة؛ فيمكن أن تحل محلها قيم جديدة تتلاءم مع الواقع المعاصر. فالانهيار الكبير للمجتمعات لن يصحح نفسه أوتوماتيكيًّا، بل لا بد أن يدرك الناس أن حياتهم الاجتماعية في تدهور سيحطم ذواتهم، ويجب العمل الجاد لإعادة وضع معايير جديدة من خلال المناقشات والحوارات الثقافية. وهو أمر ممكن الحدوث حسب تجارب الحقب الماضية من خلال النشوء والارتقاء المستمرَّيْنِ للمجتمعات[1].

إنّ مشكلة التناقض الرأسمالي في كونه أحادي الجانب من جهة، لكنه من جهة أخرى لا يزال قائمًا لم يصل حالة الانهيار؛ فنحن نستطيع تقبّل فكرة أن الرأسمالية غالبًا ما تكون قوة تعمل على تمزيق الالتزامات والارتباطات التقليدية، لكنها في الوقت نفسه تخلق النظام وتبني معايير جديدة تحل محل تلك المعايير التي تدمّرت. وفي الحقيقة أن من المحتمل أن تكون الرأسمالية هي المسئولة في النهاية عن خلق المعايير؛ كونها حسب مونتسكيو لم تقوّض القيم الأخلاقية بل حسّنتها: "التجارة تهذّب وتشذّب الطرق البربرية كما نرى ذلك كل يوم". وقد تكون حسب صاموئيل ركارد أنها مَن يربط بين الرجال من خلال خلق منفعة متبادلة؛ فالتجارة تُعَلِّم المرء كيف يخطط وكيف يكون أمينًا وخلوقًا ومتعقلا في كلامه وفعله، وحين يدرك ذلك فإنه سيتجنب الأخطاء ويتصرَّف باحترام وجدية، فلا يثير أيّ مشاعرَ أو أحكام سلبية نحوه من الآخرين. وأكّد ذلك أيضًا آدم سميث في أنها تفرز الالتزام والحكمة والأمانة في تحسين حياة الطبقة العاملة الفقيرة من خلال تقليص اعتمادهم على مَن هم أعلى مرتبة اجتماعية منهم. ويكون بذلك سميث قد وضع أسس رأسمالية أخلاقية أكثر من اجتماعية[2].

كانت المجتمعات الأرستقراطية تعتمد على الرغبة في الحصول على القيمة والشرف من خلال انتصارها في الحروب، واستبدلتها المجتمعات البرجوازية بمبادئَ

---

(1) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 253- 256.

(2) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 257- 258.

تعتمد المصلحة لتخفف من عنف ووحشية العادات الأرستقراطية، وطورتها المجتمعات التجارية بالالتزام بعادات وقيم تضمن العمل الدءوب والأمانة والتنظيم الذاتي. وبالتالي نحن أمام مواقفَ يمكن اتخاذها حلولا وسطيَّة: إنّ تقدّم الرأسمالية يُؤَثِّر بشكل تلقائيٍّ إيجابيٍّ وسلبيٍّ على السلوكيات الأخلاقية؛ فتحوّل العاطفة إلى مصلحة هو مكسب لا يخلو من السلبيات، وحب الأرستقراطية للشرف والنبل يكمن في خلق طموحات سياسية، فالمشاريع النبيلة والعظيمة لم تأتِ نتيجة جهود شخصية تتمتع بالأمانة والشهامة والالتزام والثقة؛ فقد كان آدم سميث مدركًا تمامًا لحدود الفضائل التي تشجعها التجارة وتزدهر في ظلّها؛ فرأس المال الاجتماعي والمعايير غير الرسمية تبدو أكثر أهمية لاقتصاد وعصر ما بعد الصناعي المعلوماتي، مع تنامي وزيادة تعقيد تكنولوجيا مستوى الاقتصاد. ومن الضروري أن تكون الفعاليات ذات التعقيد العالي ذاتية التنظيم والإدارة، أمّا إذا لم تكن القابلية على تحقيق ذلك متواجدة في ثقافة المجتمع وجذوره، فإن الشركات الخاصَّة هي التي ستقوم بتوفيرها، ويمكن رؤية ذلك في الأشكال التنظيمية المنتشرة في المكاتب والمعامل الأمريكية في العقدين الأخيرين. وسوف تولّد الاقتصاديات الرأسمالية لفترة عصر ما بعد الصناعي طلبًا مستمرًّا لرأس المال الاجتماعي. وفي المدى البعيد لا بد من توفير كم كافٍ منه لمواكبة الطلب الموجود عليه. ويمكننا الوثوق المعقول من ذلك لإدراكنا أنّ أصحاب المصالح الخاصة الأنانية سيكون لديهم استعداد لإنتاج رأس مال اجتماعي وفضائل مرتبطة به، كالصدق والثقة والتعامل الطيب؛ وبذلك سنذهب بصحة الرأي الذي يقول إن التجارة تحسّن الأخلاق والقيم، ونكون بالضدّ من الرأي الدي يؤكد أن الرأسمالية تمزّق القواعد الأخلاقية[1].

ج - الثقة وعلاقتها في الازدهار الاجتماعي

يرى فرنسيس فوكوياما أن "الثقة" (Trust) هي كلمة السر في تحقيق الفضائل والازدهار الاجتماعي، وانتقال المجتمعات من حال إلى حال، وتطور

(1) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 250- 260.

الدول من وضعية إلى وضعية مغايرة؛ فمكونات رأس المال البشري التي تسمح لأعضاء مجتمع ما بالتعامل المشترك في ظل منظومة أخلاقية قوامها الثقة المتبادلة، فالثقة لها أثرها الإيجابيّ في تحقيق النمو والازدهار في المجتمعات. كما تمثل قوة أساسية للثقافة في خلق مجتمع اقتصاديٍّ وسياسيٍّ متماسك ومتجانس، فقدرة المجتمع على التعاون وتعزيز جوانب الثقة بين أفراده من ناحية، والثقة بين الفرد والحكومة من ناحية أخرى؛ تعزز الرخاء والازدهار في بلد ما. فعندما تزدهر القيم، يتصرف الأفراد انطلاقًا من أخلاقيات تعتبر أساسًا لبناء الثقة بينهم، وتجعل التضامن هدفًا في ذاته، بغض النظر عن المصالح الذاتية. ويؤدي غياب الثقة والتضامن إلى فقدان فرص التقدم الاقتصادي، بسبب ما يطلق عليه علماء الاجتماع: "العجز في رأس المال الاجتماعي"[1].

الثقة هي ناتج أساسي للأنماط الاجتماعية التعاونية التي تشكل رأس المال الاجتماعي إذا كان الناس أهلا للثقة، ويمكن الاعتماد عليهم في الالتزام بتعهداهم، واحترام المنفعة المتبادلة، وتجنّب السلوكيات الانتهازية، فسيكون في الإمكان تشكّل الجماعات التي تستطيع تحقيق الأهداف المشتركة بكفاءة عالية[2].

د - تشكيل النظام الاجتماعي الجديد

"من الملاحظ أنّ زيادة وتنامي الدلائل ثبتت بأن الانهيار الكبير قد استنفد مسيرته، وأنّ عمليةَ إعادة وضع القيم قد بدأت بالفعل"[3]. ينطلق فوكوياما في إعادة تكوين النظام الاجتماعي من خلال الإحداثيات والنسب التي تشير إلى انحسار الجرائم ونسب الطلاق والأطفال غير الشرعيين، وتحوّل الرأي العام للمثقفين في إدراك أهمية البناء العائلي والقيم الأسرية، ودورها الفاعل في تقرير

---

(1) يراجع: فوكوياما، الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة وتحقيق: معين الإمام- مجاب الإمام، دار رام للطباعة والنشر، ط1، 1998.

(2) ينظر: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 59- 62.

(3) فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 275.

وتحديد النتائج الاجتماعية، ونهاية تنامي الفردية وتمددها، والتوقف عن التمسك المفرط، وضرورة قبول المسؤولية تجاه العلاقات الأسرية، وتوفير الحياة الكريمة لهم. وهكذا فإننا نتوقع استمرارَ هذا الاتجاه نحو المعايير المحافظة؛ كون الإنسان حيوانًا اجتماعيَّ الطبع من جهة، وكونه خالقًا طبيعيًّا للأنظمة الحضارية العقلانية من جهة أخرى، فـ"الطبيعة العقلانية" تدعم بشكل تام فضائل الصدق والأمانة والثقة والإيثار المتبادلة، وهي أساس لرأس المال الاجتماعي[1].

إنّ عملية الوصول إلى مجموعة من المعايير العقلانية ليست عملية أوتوماتيكية؛ فقد أفرزت الثقافة خلال الانهيار الكبير عديدًا من المدارك والمعارف التي حجبت عن الناس عواقب سلوكياتهم الفردية وتأثيرها على المقربين، مما يدلّ على أنّ السعادة الأسرية والعلاقات الاجتماعية تعتمد على العمل الذاتي في التغير، وتحتاج إلى كثيرٍ من الحوار والصراع الثقافيّ على حد تعبير جيمس دافيسون هنتر. فتشكيلُ النظام الاجتماعي يحتاج إلى إعادة بناء من خلال السياسة العامة للحكومات ومؤسساتها المركزية المجتمعية، واهتمام متزايد في تعزيز التعليم بالنظام الاجتماعي، وتبني إعادة توطين الأفراد الجدد الراغبين في المشاركة في الحياة الاجتماعية في المدن، وتأسيس مقاييس اجتماعية قوية ومتماسكة، والعمل على تكيف ثقافيٍّ مختلف يجعل من عصر المعلوماتية في المستقبل مجتمعًا أكثر رغبة وضيافة للأطفال، لتعزيز الثقة والحد من الجريمة[2].

هـ - إحيائية المعتقدات الدينية والقومية: رأس المال الاجتماعي والتاريخ

لعب الدين في القرن التاسع عشر دورًا بالغ الأهمية في المعايير الأخلاقية "الفيكتورية" في المجتمعين البريطاني والأميركي؛ فكانت لها علاقة وثيقة بـ"البروتستانتية"، فقد شنّت الطوائف الدينية حملات على شرب الكحول

---

(1) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 275- 277.

(2) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 277- 282.

والمقامرة والعبودية والانحراف والبغاء، ووضعوا اللبنات الأولى لبناء شبكة كثيفة من المنظمات والمؤسسات التطوعية، ووظّفوا نفوذهم على نظام المدارس العامة لتحقيق هذه الأهداف الثقافية. وفي اليابان استخدم الدين لوضع معايير سلوكية جديدة في الظفر الصناعي. فدور الدين في اليقظات الثقافية الماضية يضعنا أمام تساؤل حول إمكانية فعل دور مماثل في قلب الانهيار الكبير، ويأمل بعض المحافظين المتدينين، ويخشى عديدٌ من الليبراليين أن يكون حلُّ مشكلة الانحدار الأخلاقي إلى عودة شاملة للالتزام الديني، ونسخة غربية من الأنظمة الدينية كما في "إيران". ويرى فوكوياما أنّ هناك أسبابًا عديدة تؤكّد عدم احتمالية حدوث ذلك؛ فالمجتمعات الحديثة تتميز بتنوع ثقافي كبير لا يسمح بمثل هذا الشكل أن يسود، فأيُّ شكل من أشكال الالتزام يمكن أن يشكّل تهديدًا خطيرًا لمجموعات أخرى في المجتمع. وبذلك فلن يكون قادرًا على الاستمرار، ولا قاعدة لقطاع أكثر اتساعًا من الثقة. وهكذا فإنّ يقظة دينية محافظة يمكن أن تؤثّر سلبًا على المجتمع وتزيد من سرعة تجزئته وتفكيكه، بسبب النقاشات والصراعات بين الطوائف والمذاهب حول المعتقدات الدينية، مما قد يؤدي إلى تنظيم مجتمعات دينية سياسية. لذا فمن المتوقّع أنّ العودةَ إلى التديّن سوف تتخذ شكلاً هادئًا لا مركزيًّا، تعبّر فيه المعتقدات الدينية عن المعايير الاجتماعية الموجودة، والرغبة في الحفاظ على النظام، وليس تعبيرًا عن عقيدة معيَّنة. هذا يعني أنّ الناس سيعودون إلى التقاليد الدينية لحاجتهم إلى التقاليد والشعائر المرتبطة في الدين في عالم دنيوي، لا بسبب إيمانهم بالضرورة باليوم الآخر، وسوف يساعد الناس جيرانهم لأنهم يرغبون في تقديم الخدمة إلى مجتمعاتهم، لا بسبب العقيدة الدينية التي تحثهم على ذلك. وسوف يرددون الصلوات التقليدية والشعائر القديمة لأنهم يريدون قيمًا صحيحة لأطفالهم وشعورهم بالارتياح لها، لا لأنهم يؤمنون بأنها منزلة من الله. وهكذا يصبح الدين مصدرًا للشعائر وجانبًا مهمًّا في المجتمعات العصرية؛ كالاحتفال بالعيد الوطني أو ارتداء الملابس الوطنية من مختلف الأجناس، أو قراءة الأدب الكلاسيكي الوطني. فإذا فهمنا الدين حسب ذلك فسوف يفقد خصائصه السلطوية الهرمية. وهنا لا بد أن نؤكد على أننا لم نصل بعد إلى تلك الدرجة من "المدنية" والدنيوية،

بحيث يمكننا الاستغناء عن الدين، وفي الوقت نفسه لسنا في وضعية غياب المصادر الأخلاقية الذاتية التي نحتاج بها إلى انتظار المنقذ[1].

تُعَد القرابة والعائلة والطائفة والدين والعنصر والأصل والهوية من المبادئ التي تنتج مدى محددًا من الثقة، وتشكّل الأسس التي ترتكز عليها المجتمعات الإنسانية. وقد أدركت حركة "التنوير" أنّ جميع هذه المصادر التقليدية غير عقلانية؛ لأنها تحمل بين طياتها صراعًا اجتماعيًّا من منظور السياسة الداخلية، أما من حيث السياسة الخارجية فإنها تفتح طريقًا للحروب ما دامت في صراع مستمرٍّ ودائم مع بعضها بعضًا بسبب مرتكزاتها المختلفة، ولا يمكن تفادي هذه النتائج اللاعقلانية إلا من خلال نظام سياسيٍّ يرتكز على الإدراك العالمي للكرامة الإنسانية والمساواة بين جميع البشر، وتعتمد على قدرتهم في الاختيار الأخلاقي الذي يقودهم إلى نظام محليٍّ وعالمي ينعم بالأمان والسلام، ونجد هذه المبادئ جليًّا في "النموذج الكانطي" للحكومة[2]، وفي الإعلان الأمريكي عن الاستقلال، وفي لائحة حقوق الإنسان، وفي دولة هيغل العالمية المتماثلة، وفي الحقوق التي تنظمها جميع الديمقراطيات المعاصرة. وقد أظهرت المجتمعات التي عملت بهذه المبادئ العالمية قوة وتماسكًا مدهشًا في القرنين الماضيين[3].

إنّ الأنظمة السياسية العنصرية أو الطائفية الدينية لا يمكنها أن تنموَ وتتجاوز الحدود في أيّ بقعة من العالم؛ لوجود تناقضات سياسية معقدة يتعذر حلّها، بالإضافة إلى عدائها للمبادرات التي تجعل الباب مغلقًا أمام التبادل التجاريِّ الحر والمساهمة في الاقتصاد العالمي. فنلاحظ فوكوياما يعود ليؤكد نسقية طروحاته في العودة الحتمية لقيم ومبادئ الديمقراطية الليبرالية تاريخيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، فنراه يقول: "تزداد قوة المنطق السياسيِّ الديمقراطي والليبراليِّ مع التطور

---

(1) ينظر: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 282- 284.

(2) يراجع: أمانوئيل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة في مصر، طبعة خاصة، 2007.

(3) ينظر: فوكوياما، التصدع العظيم، المصدر السابق، ص 277- 282.

الاقتصاديّ للمجتمع؛ لأن التوفيق بين جميع المصالح المختلفة التي تشكل النظام يتطلّب تحقيق المساواة والمساهمة، ويكشف لنا علم الطبيعة الحديث بأنّ هناك عمليةً للتطوُّر السياسي في اتجاه الديمقراطية الليبرالية. لذلك نستطيع أن نتوقّع عمليةَ نشوء وتطور طويلة الأمد للمؤسسات السياسية البشرية باتجاه الديمقراطية الليبرالية"[1].

إنّ القوى الثقافية في أميركا وغيرها من الديمقراطيات نمت موازنتها ومعادلتها من خلال خلق "هوية مدنية جديدة" ليس لها جذور دينية وإثنية، ومستمدة من المُثُل السياسية الديمقراطية والتقاليد "الأنكلوساكسونية"، مفتوحة لجميع المهاجرين في الولايات المتحدة الأميركية. ولكن السؤال الرئيس في المستقبل هو ما إذا كانت هذه الأشكال العالمية للهوية الثقافية قادرة على البقاء والمقاومة أمام اعتقاد مبدئي بالتعدد الثقافي؟ إنّ رأس المال الاجتماعي ليس سلعةً نادرة باهظة الثمن، ظهرت في الوجود في عصر الإيمان ثم انتقلت إلى الأجيال التالية، وليس سلعةً تخضع للإنتاج المحدود، ثم تعرضت للاستنزاف. فعلى الرغم من أنه في تجدد وتعويض مستمرّ ودائمٌ؛ فإنّ هذه العملية ليست أوتوماتيكية أو سهلة أو منخفضة التكاليف. إنّ الاختراعات أو المبادرات التي تعمل على زيادة الإنتاجية والصناعة الجديدة هي نفسها مَن تقوّض كيان مجموعة متواجدة أو تعمل على تغيير أسلوب حياتها. ونجد المجتمعات المتقدمة في سعي مستمرّ عن نظم وقيم اجتماعية جديدة تتناسب مع الظروف الاقتصادية الجديدة؛ ففي الوقت الذي عمل المجتمع الصناعي على هجرة الريف إلى المدينة عمل المجتمع المعلوماتي على إعادة مهاجري الريف إلى أماكنهم، ودفع النساء لساحات العمل، وفي الوقت الذي يستطيع الناس أن يتعايشوا ويتكيَّفوا مع جميع الظروف المتغيرة، نجد هناك سرعةً في التغيراتِ التكنولوجية تفوق سرعة تكيفهم الاجتماعي. وحين يفشل رأس المال الاجتماعي في التواجد ومواكبة التغير، عندها ستدفع المجتمعات مضطرة ثمنًا باهظًا جدًّا[2].

---

(1) فوكوياما، رأس المال الاجتماعي والتاريخ، التصدع العظيم، المصدر السابق، ص 285.

(2) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 285- 286.

من خلال ما تقدم يتبين لنا أنّ هناك عمليتينِ تسيران بشكل متوازٍ: ففي المجال السياسي والاقتصادي يبدو التاريخ "تقدميًا". أما في المجال الاجتماعي والأخلاقي فيبدو التاريخ "دائريًا". وتبقى القابلية الإنسانية الذاتية سببًا وحيدًا لآمال البشرية في إعادة تشكيل وبناء النظام الاجتماعي، وإن نجاح إعادة هذا التشكيل هو المعتمد في المسار التقدميّ التاريخيّ[1].

و - التحضّر ودوره في تحديث المجتمعات:

أكد فوكوياما بعد خمسة عشر عامًا من صدور كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير في مناقشة حول تحديث المجتمعات؛ أنه قد أقام الحُجَّة في هذا الكتاب على أن المجتمع إذا أراد أن يكون متحضرًا، فلا خيارَ له سوى اتّباع سياسة اقتصاد السوق ونظام سياسيّ ديمقراطيّ. لكنَّ بعضًا ربط ذلك بالسياسة الخارجية للرئيس الأميركي بوش في الهيمنة الإستراتيجية الأميركية، وهم بذلك لم يعيروا اهتمامًا لما قاله حول التطور والديمقراطية آنذاك؛ فقد برّر الرئيس بوش بداية تدخله في العراق بسبب أسلحة الدمار الشامل وعلاقتهم بتنظيم القاعدة وانتهاك حقوق الإنسان المؤدية لغياب الديمقراطية، وبعد تهاوي السببين الأوّلين عقب الاجتياح الأميركي؛ أصبح حديث الإدارة الأميركية بإلحاح كبير حول أهمية الديمقراطية في العراق والشرق الأوسط[2].

لقد برهن بوش على أنّ الرغبة في الحرية والديمقراطية رغبة عالمية وليست قضية ثقافية، وأن أميركا على استعداد لدعم الحركات الديمقراطية هدفًا في القضاء على الظلم في العالم، وأن الانتخابات العراقية والأفغانية قد أكدت اعتقادات الذين دعموا هذه الحرب، على الرغم من أن ما جرى لم يكن محفزًا وواعدًا، ويدعو إلى احتمال خيبة أمل كبيرة عاجلا أو في متوسط الأجل، كما أن الجهود التي بذلتها إدارة بوش لبلورة سياسة إقليمية تتَّجه نحو الفشل المطلق أيضًا. لكن الرغبة في

(1) يراجع: فوكوياما، التصدع العظيم: الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الاجتماعي، المصدر السابق، ص 287- 288.

(2) ينظر: فوكوياما، التاريخ عند نهاية التاريخ، صحيفة ذو أنتريس أميركان، ترجمة: كينا نكيس، بانغوارديا، عثمان علوشي، الطليعة، 1- 4- 2007.

العيش في مجتمع حرّ حديث بعيدًا عن الطغيان، ونظام سياسي يتّسم بجملة من الحقوق الفردية ودولة الحق؛ هي رغبة عالمية على الأغلب؛ وهذا ما تظهره جهود ملايين الأشخاص الذين ينتقلون سنويًا من البلدان السائرة في النمو إلى العالم المتقدم، سعيًا منهم لإيجاد الاستقرار السياسي وفرص العمل والتغطية الصحية والتعليم، الذي لم يجدوه في ديارهم. وبالتالي فالرغبة في العيش في حضن ديمقراطية ليبرالية أمر يتم بلوغه مع مرور الوقت. ويظهر أن إدارة بوش قد انتبهت إلى أن الديمقراطية واقتصاد السوق في عراق ما بعد صدّام لا يمكن التحاوب معهما مرة واحدة بعد زوال الطغيان التعسفي؛ بل يحتاج إلى بناء المؤسسات المعقدة والمرتبطة بعضها ببعض بمرور الوقت. وإلى نظام مشغّل- لم يغب عن ألمانيا واليابان منذ هزيمتهما في الحرب العالمية الثانية- لا يتم بلوغه مع البقاء دون حراك[1].

يبدو أن فوكوياما هنا يوحي بالتخلّي عن أطروحاته القائلة بسيادة النموذج الأميركي الليبرالي الديمقراطي حصرًا كنهاية للتاريخ؛ من أنّ محاولة الاتحاد الأوربي بالتعالي على سيادة وسياسة النظام القديم مع تشييد نظام دولة الحق عبر الوطنية، تتوافق أكثر مع عالم ما بعد التاريخ مقارنة مع الاعتقادات المدعمة للأمريكيين بالله والسيادة الوطنية وفي جيشهم؛ فلم يعد فوكوياما يربط بين البروز الإجمالي للديمقراطية وبين الإدارة الأميركية، خصوصًا بعد الدور المنفرد لممارسة السلطة العسكرية خلافًا للشرعية الدولية. كما أنّ التحولات الديمقراطية تحتاج إلى قيادة راغبة ومؤسسات تتطلب صيرورة بعيدة المدى. على أنّ دولة كأميركا قد تساعد غالبًا في هذه الصيرورة كونها مثالا يحتذى به لمجتمعات ناجحة اقتصاديًا وسياسيًّا، يُمَكّنها من تقديم المساعدة المالية والاستشارية والخدمات التقنية[2].

رابعًا: التقنية الحيوية ومستقبل ما بعد البشري

إنّ العلم والتقنية التي تميز بهما العلم الحديث يمثّلان أهم مواطن الضعف في حضارتنا؛ فلقد تحولت الطائرات التجارية وناطحات السحاب ومختبرات الأحياء

---

(1) ينظر: فوكوياما، التاريخ عند نهاية التاريخ، المصدر السابق.

(2) ينظر: فوكوياما، التاريخ عند نهاية التاريخ، المصدر السابق.

التي تمثل رموز الحداثة إلى أسلحة في لحظة إبداع خبيث. كما أنّ التطورات الجديدة في مجال التقنية الحيوية اليوم والإنجازات التي تحققت، كإكمال مشروع الجينوم البشري في بداية الألفية الثالثة، إنما ينذر بوقوع تغيرات أكثر خطورة في المستقبل. ويحاول فوكوياما جرّاء هذه الخطورة أن يقدم حلولا وسطية بين مَن يرغب باستمرارية تلك التقنية مهما كانت نتائجها، وبين مَن يحاول حصرها في مجالات محدودة[1].

أ - التقنية الحيوية والطبيعة البشرية

تتعرض المناظرات الحالية حول التقنية الحيوية في قضايا مثل الاستنساخ البشري للاستقطاب بين المجتمع العلمي وبين ذوي الالتزام الديني. وقد حاول فوكوياما الاحتكام إلى أرسطو ليتخذ من طريقته الجدلية الفلسفية العقلانية حول السياسة والطبيعة نموذجًا لما يرمي الوصول إليه؛ فقد جادل "أرسطو" بأنّ المعتقدات البشرية من ناحية صوابها وخطئها ترتكز على الطبيعة البشرية نفسها، والحكم عليها دون فهم الكيفية التي تتواءم بها الرغبات والسلوكيات الطبيعية وأهدافها في "كل" بشري مكتمل. كما اعتقد كثير من الفلاسفة النفعيين المحدثين؛ وكما اعتقد أرسطو أنّ الخير يتحدّد بما يرغبه البشر. وفي الوقت الذي سعى إليه النفعيون في تقليص الغايات البشرية إلى صفات مشتركة بسيطة؛ احتفظ أرسطو بنظرة متدرجة تخص تنوع الغايات البشرية الطبيعية. فكان الغرض من فلسفته هو محاولة التمييز بين الطبيعي وبين التقليدي بوضع ترتيب منطقي لأوجه الخير البشرية[2]. وقد استمرَّ هذا المفهوم الأرسطي- ومن قبله سقراط وأفلاطون- في التعاليم الفلسفية الغربية حتى أوائل العصر الحديث، عندما ولدت الديمقراطية الليبرالية. ورغم الخلافات البارزة حول ماهية الطبيعة البشرية؛ لم يعترض أحد على

(1) يراجع: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 8- 15.

(2) يراجع: أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: الكتاب الأول، نظرية الخير والسعادة، ج1، ترجمهُ من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلي سانتهليز، ترجمه إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 167- 174.

أهميتها كأساس للحقوق والعدل. وإنّ أي تعريف ذي مغزى لهذه الحقوق يجب أن يستند إلى أحكام أساسية عن الطبيعة البشرية. وفي اللحظة التي أخذ فيها علم الأحياء الحديث يعطي محتوى تجريبيًّا ذا معنى لمفهوم الطبيعة البشرية؛ أخذت الثورة التقنية الحيوية تهدد بسحب البساط من الجميع. ومهما كان الاعتقاد حول هذا المفهوم؛ فقد كانت لهذه الحقيقة الراسخة طوال التاريخ البشري عواقب سياسية كبرى. وكما أدرك أرسطو أنّ البشر بطبيعتهم حيوانات ثقافية باستطاعتهم التعلم من تجاربهم ونقلها لأبنائهم بطرق غير وراثية؛ تبقى الطبيعة البشرية لا تحدّد السلوك البشري بطريقة ضيّقة، لكنها تؤدّي إلى تباين كبير في الطرق التي يربي بها الناس أطفالهم، ويوفرون بها الموارد البشرية والجهود المتواصلة للتعديل الذاتي الثقافي التي أدّت إلى وجود التاريخ البشري، وإلى النمو المطرد في تعقيد المؤسسات البشرية وتطورها عبر الزمن[1].

بدأ التحيّز المعاصر ضدَّ مفهوم الطبيعة البشرية من خلال التقدم والتطور الثقافي الحديث، الذي يوحي بتمتع البشر بمرونة غير محدودة، ويمكن لبيئتهم الاجتماعية تشكيلهم ليكون سلوكهم قابلا لكل شيء. فمع بداية الثورة الفرنسية اجتاحت العالم سلسلة من حركات "اليوتوبيا السياسية"، التي سعت عن طريق إعادة تنظيم جذري للمؤسسات الأساسية في المجتمع لخلق جنّة على الأرض: من الأسرة، إلى الملكية الخاصة، إلى الدولة؛ أنتجت في القرن العشرين ثورات اشتراكية، ومع نهاية هذا القرن أثبتت هذه الثورات فشلها تقريبًا، لتحل محلها مساع لخلق أو استعادة ديمقراطيات ليبرالية شبيهة لها، لكنها أقل راديكالية سياسية. ويمكننا أن نوعز ذلك إلى تماسك الطبيعة البشرية؛ فعند نقطة معينة تقوم الغرائز الطبيعية وأنماط السلوك البشري المتأصلة بإعادة إثبات ذاتها لتقوّض نظريات الاجتماع. فعمدت كثيرٌ من الأنظمة الاشتراكية إلى إلغاء الملكية الخاصة وأضعفت الأسرة وطالبت الناس بالتحلّي بالإيثار، وليس لدائرة ضيّقة من الأصدقاء وأفراد الأسرة. ولـمَّا كان التطوّر يشكّل الناس على هذا النحو فقد قام أفراد المجتمعات الاشتراكية بمقاومة هذه المؤسسات

---

(1) يراجع: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 24- 25.

الجديدة في كافّة المنعطفات. ولحظة انهيار الاشتراكية بعد سقوط جدار برلين؛ عادت الأنماط القديمة المألوفة لتثبت وجودها بكل الأماكن[1].

تَحدَّدَ تاريخ القرن العشرين بفعل نوعين متناقضين: أولهما النظام "النازي" الذي نادى بأنّ الأحياء هي كل شيء. وثانيهما "الشيوعية" التي أقرّت أنها أقرب إلى العدم. فلا يمكن للمؤسسات السياسية إلغاء دور الطبع والتطبع بالكامل حتى تنتج؛ فقد ظهر نتيجة هذين النقيضين المتطرفين قيام الديمقراطية الليبرالية كنظام سياسي حيويٍّ وشرعيٍّ وحيد للمجتمعات الحديثة، كونها تصوغ السياسة وفقًا لنماذج العدل، ودون تدخل مفرط في أنماط السلوك الطبيعية. فكان لتطور العلم والتقنية ظهور هذا التشكل التاريخي، وتحديد أفق احتمالات الإنتاج الاقتصادي، وقدرًا كبيرًا من الخصائص البنيوية للمجتمع. فكان أواخر القرن العشرين والتقنية المتعلقة بالمعلومات أفضى بطريقة جيدة على وجه الخصوص إلى الديمقراطية الليبرالية، ليس لأنّ جوهرها يعزز قيم الحرية والمساواة السياسية، بل لأنّ تقنيات العصر هي "تقنيات الحرية" حسب ما أسمته "أثيل دي سولابول" اختصاصية العلوم السياسية[2].

في كل الأحوال ليس هناك ضمانٌ بأنّ التقنية ستتمخّض عنها دائمًا تلك النتائج السياسية الإيجابية، فمن الممكن أن نفعل شيئًا حيالها بوضع إطار عمليٍّ تنظيميٍّ للفصل بين الاستخدامات المشروعة وغير المشروعة. فتطور التقنية سريع لدرجة أننا نحتاج إلى تحرُّك سريع نحو تحليل أكثر واقعية لنوعية المؤسسات اللازمة للتعامل معه؛ فهنالك عديدٌ من القضايا القريبة الأمد والمتعلقة بالسياسات أثارتها التطورات التي تحققت في مجال التقنية الحيوية، وأن أعظم التحديات ليست تلك التي تلوح في الأفق الآن، بل تلك التي ستظهر بعد عقد أو جيل أو أكثر، وما يهمّنا هو معرفة إنّ ذلك التحدي ليس مجرَّدَ تحدٍّ أخلاقي بل هو تحدٍّ سياسيٌّ أيضًا؛ فالقرارات السياسية التي سنتخذها خلال السنوات القليلة القادمة هي التي ستحدد

---

(1) يراجع: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 25- 26.

(2) Ethiel de sola pool. Technologies of freedom (Cambridge, mass.: Harvard- belk- nap, 1983).

إن كنا سندلف إلى مستقبل بعد بشري من عدمه، وستتحدد الهُــوَّة الأخلاقيــة المحتملة التي يفتحها المستقبل أمامنا[1].

ب - إمكانية التعامل مع التقنية الحيوية

يرى فوكوياما أنّ ما علينا فعله إزاء هذه التقنية الحيوية التي ستخلط مستقبلا بين الفوائد العظيمة المحتملة وبين تهديدات مادية وروحية؛ هو اســتخدام ســلطة الدولة وتنظيمها ولو اقتضى ذلك على مستوى دولي. علينا البدء بالتفكير واقعيًــا حول كيفية بناء المؤسسات التي يمكنها التفريق بين الاستخدامات الجيدة والســيئة للتقنية الحيوية، وتطبيقها بفعالية على المستوى الوطني والدولي. ولكن هذه الإجابة ليست واضحة للكثير من المشاركين في المناظرة الدائرة بخصوص التقنية الحيويــة؛ فالمناقشة تنقسم إلى معسكرين: الأول يرغب في السماح بعمل كل شيء. والثاني يرغب في حظر مجالات واسعة من الأبحاث والممارسات. وبما أنه من غير المــرجّح أن نسمح بعمل كل شيء، أو نحرّم البحوث التي تنطوي على قدر عالٍ من الوعد؛ فمن الضروري إيجاد طريقٍ وسطيٍّ لذلك الجدال[2].

إنّ فكرة استحالة إيقاف التقنية أو التحكم بها هي فكرة خاطئــة. وفي الوقــت نفسه نحتاج أن نتجنّب بأي ثمن اتخاذ موقف انهزاميٍّ إزاء التقنية، بيد أنّ وضع جهــاز تنظيمي يسمح للمجتمعات بالتحكم في التقنية الحيوية البشرية لن يكون أمرًا ســهلا؛ بل يتطلّب ذلك أن يجتمع المشرّعون في العالم أجمع لاتّخاذ قرارات صعبة حيال قضــايا علمية معقدة، وسيكون التحدّي الأكبر هو وضع قوانين عامة على المستوى الــدولي، والتوصّل إلى إجماع بين الدول ذات الثقافات والآراء المختلفة فيما يتعلــق بالقضــايا الأخلاقية الأساسية. على أن نضع صوب أعيننا أن هناك مهامَّ سياسيةً بنفس الدرجــة من التعقيد قد تمّ الاضطلاع بها بنجاح في الماضي[3].

---

(1) يراجع: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيويــة، المصــدر السابق، ص 27- 29.

(2) ينظر: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 21- 22.

(3) ينظر: فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 22- 23.

ج – مدى قدرة التقنية في تعديل الجوهر البشري مع بداية التاريخ ما بعد البشري

"إنّ الزمن الذي استطاعت فيه الحكومات أن تتعامل مع قضايا التقنية الحيوية من خلال اللجان الوطنية، من علماء ومثقفين ولاهوتيين ومؤرِّخين وأخلاقيين؛ هو زمن اقترب سريعًا من الأفول. وقد لعبت هذه اللجان دورًا مفيدًا من خلال نهوضها بالعمل الفكري التمهيدي، للتأمل في المضامين الأخلاقية والاجتماعية للأبحاث الطبية الحيوية. لكن الوقت قد حان لكي ننتقل من التفكير إلى العمل ومن التوصية إلى التشريع. نحن بحاجة إلى مؤسسات لها سلطات تنفيذية حقيقية"[1].

لقد تجاوزت بعض الدول مرحلة اللجان القومية وفرق الدراسة إلى مرحلة التشريع؛ فبحثت في قضية الاستخدامات المحتملة للأجنة البشرية،فهناك عدد هائل من تعديلات القوانين المحتملة وتوليفاتها، التي يمكن أن تضعها المجتمعات بشأن الأجنّة، وسوف تمثّل صياغة هذه القوانين وتطبيقها جوهر أي نظام تشريعي مستقبلي للتقنية الحيوية البشرية. وستنظم عملية رسم سلسلة من الخطوط الحمر تفصل ما بين القانوني من الأنشطة وبين المحرّم منها. ثمة أشياء يجب حظرها على الفور مثل الاستنساخ الإنجابي، وذلك لأسباب أخلاقية وعملية، و لم يعد اليوم مألوفًا كونه صورة غير طبيعية من الإنجاب، وسينتج عنه علاقات غير طبيعية بين الآباء وأبنائهم، وسيتم رسم هذه الخطوط الحمر من قِبَل هيئات إدارية بناء على معارف وخبرات معينة خاصة، وعلينا التفكير في إنشاء المؤسسات القادرة على صياغة القوانين وتنفيذها. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، سوف يصبح بالإمكان ترك السلطة التنظيمية بيد المؤسسات القائمة حاليًا؛ مثل إدارة الأغذية والأدوية والمعاهد الصحية، والجماعات الاستشارية مثل لجنة "الدنا المأشوب"[2].

لقد كان نظام الحكم الأمريكيّ بداية عام 1776 قائمًا على أساس من الحق الطبيعي؛ فترسيخ الحكم الدستوري وسيادة القانون الذي يحد من السلطة

---

(1) فوكوياما، سياسات للمستقبل، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 251.

(2) ينظر: فوكوياما، أين نرسم الخطوط الحمر؟ مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 255- 265.

الاستبدادية للطغاة، هو مَن سيحمي ذلك النوع من الحرية الذي تتمتع به الطبيعة البشرية، كون البشر قد خلقوا متساوين؛ فلن تكون هناك مساواة في الحرية دون مساواة طبيعية بين البشر، والتي تتطلب دائمًا مساواة في الحقوق السياسية؛ ففي الوقت الذي ترسّخت هذه الحقوق؛ تركزت أهم المجالات في التاريخ السياسي الأمريكي على مَن يقع داخل تلك الدائرة الساحرة للبشر. وسواء أدرك المشاركون أو لم يدركوا هذه المجادلات؛ فقد كانت لديهم جميعًا فكرة ضمنية على الأقل عن ماهية "جوهر الإنسان". وقد أسهمَ العلم الطبيعي الحديث إلى حدٍّ ما في توسيع فكرتنا عمن يستحق التأهل لأن يكون بشرًا، بنزوعه نحو أنّ أغلب الفروق الظاهرية بين البشر هي فروق عرفية لا طبيعية، وإن توفرت فروق كالتي بين الرجال والنساء، فإنها تمس خصائص غير جوهرية ولا تؤثّر في الحقوق السياسية. وعلى ذلك فإنّ جزءًا كبيرًا من عالمنا السياسي يرتكز على وجود جوهر بشري ثابت منحته لنا الطبيعة[1].

قد نمسي على وشك الولوج إلى مستقبل بعد بشري ستمنحنا فيه التقنية القدرة على تعديل هذا الجوهر تدريجيًّا بمرور الوقت؛ فكثيرٌ ممن يتمسّكون بهذه القدرة رافعين شعار الحرية الإنسانية، يريدون الحد الأقصى من حرية الآباء في اختيار نوع الأطفال الذين سينجبونهم، وحرية العلماء في إجراء الأبحاث، وحرية رجال الأعمال في استخدام التقنية لجمع الثروات. غير أنّ تلك الحرية ستكون نشازًا بين الحريات الأخرى التي يتمتّع بها البشر قبل ذلك؛ إذ كانت الحرية السياسية حتى الآن تعني حرية السعي لتحقيق تلك الغايات الراسخة في طباعنا، لكن هذه الغايات غير محددة بشكل قاطع. فالطبيعة البشرية مرنة للغاية، ولدينا مدى هائلٌ من الخيارات المتوافقة معها لكنها غير طيّعة بدون حدود، كما أنّ العناصر التي تظل ثابتة؛ ومنها الاستجابات العاطفية النمطية للجنس البشري تشكل ملاذًا آمنًا يسمح لنا بالتواصل من الناحية الاحتمالية مع كل البشر. فهذا النوع الجديد من الحرية يحتاج منا المسك بزمام بنيتنا البيولوجية، لا أن نتركها

(1) ينظر: فوكوياما، بداية التاريخ ما بعد البشري، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 266- 267.

لقوى الانتقاء الطبيعية العمياء. فكثيرون يفترضون أنّ عالم ما بعد البشري سيشبه كثيرًا عالمنا هذا. عالم مليء بالحرية والمساواة والرخاء والرعاية والتعاطف، ولكن مع رعاية صحية أفضل وأعمار أطول، وربما ذكاء أعلى. لكنه قد يصبح أكثر هرمية وتنافسية، ويعج بالصراعات الاجتماعية. وقد يكون عالمًا تضيع فيه الإنسانية المشتركة بسبب مزجنا الجينات البشرية بجينات أخرى. قد يكون عالمًا يدخل فيه الإنسان الوسطي قرنه الثاني من العمر وهو جالس في دار رعاية المسنين يتطلّع لموت يصعب وصوله، أو ربما عالم يتمتّع فيه الجميع بالصحة والسعادة، نوع من الطغيان الناعم الذي ينسي الجميع ما يعنيه الأمل أو الخوف أو الصراع. وبكل الأحوال إنّ هذه العوالم المستقبلية لا يمكن قبولها تحت شعار زائف عن الحرية، وبخلافه نظل عبيدًا لهذا التقدم التقني المحتوم عندما لا يخدم غايات الإنسان. فالحرية الحقيقية هي حرية المجتمعات السياسية في حماية قيمها الغالية التي نتطلع إلى ممارستها في عالم يعج بالثورة التقنية الحيوية[1].

خامسًا: الأفكار السياسية في طروحات فوكوياما:

بعد أن غاص فوكوياما بالأفكار الفلسفية التاريخية في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير عبرَ "أفلاطون وهيغل وكانط ونيتشه وماركس وهوبز ولوك"، وأثار لغطًا كبيرًا في تصويره لوضعية الإنسان الأخير، بالرجوع تارة إلى أفلاطون وتيموسه المرتبط بالاعتراف، والذي يمدّنا إلى فضائل الخير المشترك، وتارة أخرى إلى نيتشه وإنسانه الأخير المتمثّل بإرادة القوة ونيل الاعتراف؛ يخوض الآن عبر كتاباته السياسية ليصور لنا كيفية بناء الدولة في النظام العالمي، وطرح المشكلات التي تواجه هذا النظام في الإدارة والحكم، بعد أن وصل العالم إلى مصاف القرن الحادي والعشرين، بطرح يختلف نوعًا ما عن الطرح الفلسفي الذي يرى البعض أنه قد أقحم نفسه به، إذ يبدو خارج نطاق اختصاصه الإعلامي والسياسي. فقدم لنا فوكوياما مؤلفاته: الثقة، التصدع العظيم، بناء الدولة؛ بطرح يتلاءم مع تخصصه

---

(1) ينظر: فوكوياما، بداية التاريخ ما بعد البشري، مستقبلنا ما بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المصدر السابق، ص 268- 269.

السياسي الاجتماعي والإعلامي ليبقي على صيته وصورته كونه مفكّرًا له منتصرون كثر.

أ - الحاجة إلى بناء الدولة

نشأ الفكر السياسي مع نشوء الإنسان، وتطور مع تطور العلوم الاجتماعية، وازداد تعقيدًا بتعقّد مظاهر الحياة المتغيرة والمصالح المتضاربة. واليوم بالذات لم تُعد السياسة كفكر وثقافة حكرًا على السياسيين أو الأكاديميين أو المتخصصين؛ فباتت من واجبات الإنسان اليومية؛ على الرغم من صعوبة إدراكها لدى البعض.

عقب انتهاء الحرب الأميركية على أفغانستان والعراق طرأت تغيرات في أفكار فوكوياما؛ معتبرًا أن الرئيس الأميركي خلال تلك الحرب قد بالغ في وصف وتصوير الخطر الإسلامي المتشدّد على الولايات المتحدة، وأنّ الإدارة الأميركية ورئيسها أساءا تقدير ردود الفعل السلبية وازدياد مشاعر العداء للولايات المتحدة في العالم، والتفاؤل المبالَغ والثقة العالية في إمكانية إحلال السلم في العراق؛ من خلال الترويج لقيم الثقافة الغربية في العراق والشرق الأوسط بصورة عامة[1]. ويعد هذا التحول اعترافًا ضمنيًّا بفشل إدارة "بوش" في عملية إعادة إعمار العراق، وتحديًا يفرضه بناء الدولة على الأمد البعيد يكمن في قدرة الولايات المتحدة على الالتزام به. كما أنّ هنالك نمطًا آخرَ يكمن في معالجة سياسات خطيرة تقف حائلا أمام تحقيق الإصلاح والنمو الاقتصاديين في بلدان أخرى، تكون فيها الدولة فاشلة وضعيفة ولا تحتاج إلى سلطة احتلال خارجي وحكومة محلية تتولى السلطة بنزاع مسلح، بل يحتاج إلى تدخل المجتمع الدولي عبر منظماته غير الحكومية لتعيد إصلاح مؤسساته[2].

---

(1) ينظر: فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق: ما بعد المحافظين الجدد: حينما اتجه اليمين خطأ، الفصل الأول، ترجمة وتقديم: أنور المرتجي، مطبوعات كراسي، 2006.

(2) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: مجاب محمد الإمام، العبيكان للنشر، السعودية- الرياض، مطابع جامعة كورنيل، الولايات المتحدة، ط1، 2007، ص 27- 34.

أكثر من عقدين مرًّا قبل الآن لعبت الرأسمالية دورًا متناميًا في أغلب البلدان، ومن المؤكد أنها خلّفت معها سلبيات عديدة تدعو للتعديل، وأنّ ما يرمي إليه فوكوياما في جميع طروحاته هو الخروج عن هذا الإجماع الاقتصادي والسياسي السائد في ذلك العقدين. ويبدو أنه تفكير "نيتشوي" يقوم على التغيير، وأن التجديد هو إفرازات طبيعية لنمو وتطور الحياة التي تتماشى مع ما يتلاءم وواقع الطبيعة السائدة: "إنّ أوّل قانون للوجود الطبيعي هو التمييز وَوَضْع الكائنات رأسيًّا لا أُفقيًّا ورَفع بعضهم فَوق بعض[1]، فإن الديمقراطية الليبرالية تتسامى وتتنامى تدريجيًّا، وإنّ توجيهها ووضعها وإخضاعها لآليات السوق الرأسمالية، واستبدالها بمنظمات المجتمع المدني غير الحكومية لهي الحل القادر على تفكيك وحل كل المشكلات التي كانت تقف أمام نهاية التاريخ وتدعونا للقول باستمراريته. تلك المشكلات التي تبدو لأول وهلة مستعصية: الفقر والجريمة والمخدرات والدين والقومية والعمل والثقافة والإرهاب؛ يحاول فوكوياما حلها عن طريق تمتين المؤسسات وتجديدها بأخرى قادرة على الاعتراف من أجل البقاء والاكتفاء الذاتي، على الرغم من تقليل مركزية الدولة ومؤسساتها القانونية، وإبقاء دورها مقصورًا على رسم السياسات الداخلية والخارجية وتوفير الأمن والخدمات والدفاع عن الوطن ضد أي اعتداء خارجي وسن القوانين[2].

يؤكد فوكوياما على صحة طروحاته التاريخية والاقتصادية والسياسية في بناء الدولة ومشروعه الليبرالي الديمقراطي؛ ويرى أن السياسة الخارجية تحتاج إلى القوة مقابل الديمقراطية في انتزاع السيادة عن الدول المتسلطة كالعراق وأفغانستان؛ لامتلاكها السلاح النووي المدمر والشامل الذي يشكّل تهديدًا لأمن العالم- خصوصًا الأوربي- ويعد سابقة خطيرة في التاريخ الغربيٍّ، لا بد من استخدام الحرب الاستباقية الوقائية التي يبررها المنطق والحكم الليبرالي. ويطرح فوكوياما نقطتين مهمتين في كتابه **بناء الدولة**، تخص تلك الدول التي تشكل خطرًا أمنيًّا

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، نيتشه: خلاصة الفكر الأوربي، المصدر السابق، ص 159- 160.

(2) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: المصدر السابق، ص 12- 17.

عالميًّا، سواء تلك التي تمتلك أسلحة الدمار الشامل أو التي تنتهك حقوق الإنسان: الأولى: إنّ سيادة العالم تتطلب تدخلا إنسانيًّا في دول مثل البوسنة وكوسوفو والصومال وتيمور الشرقية؛ كونها ترتكب انتهاكات خطيرة في حقوق الإنسان، فمن واجب المجتمع الدوليّ التدخل لحماية مواطني تلك الدول من بطش أنظمتها. والثانية: الإتاحة للغرب بالتدخل لحماية أمنهم وأمن مواطنيهم تحت ذريعة الحادي عشر من أيلول، بسبب انتهاك بعض الدول وامتلاكهم لأسلحة الدمار الشامل، وقدرة الإرهاب على الوصول إلى قلب العالم المتطور. فلا يمكن للغرب أن يقف متجاهلاً تلك الأزمات، وعليه التدخل لنزع السيادة عن هذه الدول كالعراق وأفغانستان بشكل مباشر وبشكل غير مباشر، عبر بناء هذه الدول بمساعدة المنظمات الدولية للإغاثة، ومجتمع الدول المانحة، ومنظمات المجتمع المدني غير الحكومية[1].

بناء الدولة هو إيجاد مؤسسات حكومية جديدة وتقوية المؤسسات القائمة؛ فالدول الضعيفة والفاشلة تمثل مصدر كثيرٍ من مشكلات العالم من فقر وعوز مناعي مكتسب ومخدرات وإرهاب، وعلينا التعامل معها في كيفية نقل مؤسسات قوية إليها تؤدي وظائفها بشكل أمثل، وعلينا التعامل بمعرفة وذهنية معينة كما نتعامل في تحويل الموارد المادية عبر الحدود الدولية، وبطرق تقاوم الانتقال من بيئة لأخرى بالتركيز والمزيد من الاهتمام والتفكير والبحث العلمي: "يبدو للبعض أن طرح فكرة بناء الدولة ضرب من المشاكسة والشذوذ عن المألوف. فالنزعة السائدة في السياسة العالمية خلال الجيل الماضي كانت ولا تزال نقد الحكومة الكبيرة، ومحاولة نقل نشاطاتها من القطاع العام إلى مؤسسات المجتمع المدني. ولكن الحكومات الضعيفة أو عديمة الكفاءة في الدول النامية تحديدًا تشكّل مصدر كثيرٍ من المشكلات الحادة"[2]. وهذا يعني أن فوكوياما يرى في هذه الدول التي وصفها بعديمة الكفاءة أنها تسبب في فقدان كثيرٍ من مواطنيها بسبب الأمراض والكوارث

---

(1) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة، المصدر السابق، ص 15- 20.

(2) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 35.

التي تفتقر إلى قدرات مؤسساتية تقنية متطورة؛ وعلى ذلك توجب تقديم المساعدة إلى هذه الدول المنكوبة والضعيفة من قبل الدول المتقدمة. فالحرب الباردة خلّفت وراءها حزامًا من الدول الفاشلة والضعيفة، تمتدُّ من أوربا إلى جنوب آسيا؛ فأصبح العالم اليوم مسكونًا بشبح ضعف الدولة في تلك البلدان، ومع أحداث 11 أيلول أصبحت هذه البلدان تشكل تحديًا إستراتيجيًّا هائلا وبعدًا أمنيًّا رئيسيًّا للنظام الدولي، وأصبحت بيئات صالحة لتوليد نوع جديد من الإرهاب يستطيع الوصول إلى قلب العالم المتقدم، فأصبحت القضية المحورية في السياسة العالمية تقوم على كيفية بناء الدولة ورفع مستوى التطور المؤسّساتي لدرجة كافية، مما دفع بالولايات المتحدة إلى الاضطلاع بمسؤوليات أساسية جديدة لذلك. فالبلدان لا تحتاج دولا واسعة شمولية بل دولا قوية فاعلة ضمن المدى المحدود لوظائف الدولة الضرورية. إنّ احتكار شرعية السلطة التي تمارسها الدول الفاشلة ضد مواطنيها والتي تحوّلها إلى مصادرة الأملاك الخاصة؛ لا يتيح للأفراد تجنّب ما أسماه توماس هوبز: حرب كل إنسان ضدَّ كل إنسان آخر. ويشكل هذا الاحتكار أساس النزاعات والحروب على الصعيد الدولي، فكانت سياسات الدول في الفترة الحديثة وما تلاها أبعد ما تكون عن العمومية والعالمية، وظلّت تمارس سلطتها ونشاطاتها بطريقة "تدجينية ترويضية" تجاه شعوبها، وكانت الحاجة إلى بناء الدولة قائمة طيلة هذه الفترة، لكن هجمات 11 أيلول جعلتها أكثر وضوحًا[1].

يبقى السؤال مفتوحًا فيما إذا كانت أميركا قد اتبعت سياسات مقاربة صحيحة في العراق ودول أخرى؟ وهل العالم خطير للدرجة التي تتصورها الإدارة الأميركية؟ أم إن هذه التهديدات يمكن التعامل معها بطرق أخرى؟ وفي جميع الأحوال، إن دعم الدول الضعيفة عبر مختلف أشكال وصيغ بناء الدولة مهمة حيوية لضمان الأمن العالمي. وفي الوقت نفسه نؤكد على تعزيز الديمقراطية وحكم الذات وحقوق الإنسان. وأي محاولة لحكم شعوب أخرى بهذه الطرق تبقى عملية انتقالية محضة، وليست طموحًا استعماريًّا، وسيبقى "فن بناء الدولة" مكونًا

---

(1) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، الصفحات: 36- 37، 41- 43، 201- 202.

مفتاحيًّا من مكونات القوة القومية، لا يقل أهمية عن استخدام القدرة العسكرية حفاظًا على النظام العالمي[1].

ب - دور الدولة في عملية التطوير الاقتصادي والمؤسساتي

يعتقد فوكوياما أن الولايات المتحدة مثارَ إعجاب وغيرة كثيرٍ من دول العالم؛ كونها الدولة الأقوى اقتصاديًّا ومؤسساتيًّا. ويعود هذا الاعتقاد لرأيين: الأول يرجع إلى مارتن ليبست، الذي يرى أن المؤسسات الأميركية مصممة عن عمد لإضعاف قدرة ممارسة مدى سلطة الدولة. والثاني يعود إلى ماكس فيبر، الذي يرى أن أميركا دولة بالغة القوة. وبذلك تعد أمريكا ذات نظام حكم محدود عمدَ تاريخيًّا إلى تقييد مدى نشاطات الدولة، وفي الوقت نفسه تتمتع بقدرة قوية جدًّا على وضع القوانين وفرض السياسات المختلفة[2].

تميَّزت فترة ما بعد الحرب الباردة بهيمنة فكرية مطلقة للاقتصاديين؛ فاندفعوا بشدة تجاه الإصلاحات الليبرالية والدولة الصغيرة، وبعد عشر سنوات توصل كثيرٌ منهم إلى قناعة بأنّ أهم التحولات التي تؤثر على التطوير الاقتصادي لم تكن اقتصادية، بل كانت تتعلّق بطبيعة المؤسسات والقضايا السياسية؛ فكان ثمّة بُعد كامل مفقود ببناء الدولة، جرى تجاهله في غمرة التركيز أحادي البعد على مدى الدولة وسلطتها المؤسّساتية الكلاسيكية، وأصبح القول بأن المؤسسات متحوّل حيوي في التطوير الاقتصاديّ ضربًا من الحكمة التقليدية، بعد دراسات كبيرة للتوثيق العلمي والتجريبي وأدبيات كثيرة متنامية باطراد حول التطوير المؤسساتي في مختلف الدول. فيذكر فوكوياما أن هناك مكوناتٍ متداخلةً للدولة ينبغي عملها في توفر المؤسسات الحيوية للتطوير الاقتصادي هي: التصميم التنظيمي والإداري، وتصميم النظام السياسي، وأساس الشرعية، والعوامل الثقافية والبنيوية. ويرى فوكوياما أنّ المكوّن التنظيمي الإداري يمثل النسبة العالية في إدارة الأعمال والإدارة

(1) يراجع: فوكوياما، بناء الدولة، المصدر السابق، ص 196- 204.

(2) ينظر: فوكوياما، المدى مقابل القوة، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 48- 49.

العامة والاقتصاد على بقية المكونات الأخرى[1]. ومن الواضح لنا أن فوكوياما يرمي من خلال تلك المكونات في تطوير عمل المؤسسات وتركيزه على المعرفة المتعلقة في الميدان الإداري؛ لإعطاء الولايات المتحدة الشرعية الكاملة في التدخل الخارجي بغية السيطرة على مكامن الخطر في العالم وتجفيف منابعه، ليكون العالم أكثر أمنًا ورفاهية، ومنع ظهور أي تهديدات مستقبلية- رغم أنه يلوّح بشكل غير مباشر على أنّ أميركا هي مَن يعنيها هذا الأمن بالدرجة الأساس- لأنّ الطلب إزاء هذه المؤسسات يظهر بوضوح في تلك الدول الضعيفة أو الفاشلة أو التسلطية التي تكثر فيها الأمراض والفقر والجرائم والإرهاب. فنراه يذكر "أن أميركا هي مَن تتوفر لديها هذه المؤسسات"؛ وهذا يعني أنه يبيح لها التدخل ونقل تلك التجربة إلى هذه الدول، على الرغم من أنها تحتاج لوقت طويل، وتفاوت في نسب تحقيقها لعدم توفر قواعد ثابتة عالميًا للتصميم التنظيمي المؤسساتي الأصلح[2]: "ليس ثمّة صيغة تنظيم مؤسساتي أمثل، حتى في المجال المحدود للمؤسسات الفردية؛ لا في القطاع الخاص ولا في قطاع الهيئات والمؤسسات العامة. وحقيقة عدم وجود قواعد ثابتة وصالحة عالميًا للتصميم التنظيمي تعني بالضرورة أن ميدان الإدارة العامة فن أكثر منه علم"[3].

يترتب على حقيقة عدم وجود ممارسات أمثل في الإدارة العامة بمجموعة مضامين في كيفية مساعدة البلدان النامية على تقوية دولها، وكيفية تدريب العاملين والمختصين في هذا المجال؛ فالمشكلات التي تبرز هنا لا بد لها من حلول فعالة محلية الطابع، الأمر الذي يتطلب إقامة نوعية مختلفة جدًّا من العَلاقات بين الدول المانحة، وبين حكومات الدول النامية. يركز فوكوياما على فكرة "التهجين" التي قال بها جيمز سكوت، والتي تعني القدرة على استخدام المعارف المحلية لتوليد

(1) يراجع: فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 68- 97.

(2) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 165- 167.

(3) فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 99.

حلول محلية؛ فالأعراف المتغلغلة في الإدارة العامَّة توحي ضمنًا بأنَّ التطوير المؤسساتي سيبقى إلى حدٍّ بعيد مدمجًا بالبنية الاجتماعية والثقافة والتنوع الإثني والمناطقي والديني، بالإضافة إلى أن الإدارة العامة تمتاز بالخصوصية الفردية ولا يمكن التعامُل معها بالعمومية المطلقة؛ فلا تخضع لمنطق المنافسة والانتخاب في "عملية التطور الدارونية"[1]، التي تخضع لها القطاعات الخاصة، فالتحوّل العشوائي في تنظيم الشركات سوف يكون بمرور الزمن كافيًا لإحداث نشوء وارتقاء باتجاه الكفاءة بزوال الأضعف. وبالتالي بقاء الترتيبات الإدارية في مكانها لفترات طويلة من الزمن، لذا سوف تزداد الحاجة باطراد إلى بعد النظر العقلاني، وضرورة أخذ نماذج الإدارة البديلة بعين الاعتبار[2]: "علينا أن لا نهبط في دولة نامية مجهزين بحفاراتنا وكتلنا الإسمنتية ورافعاتنا ومخططاتنا النهائية، دومًا على استعداد لاستخدام السكان المحليين في المساعدة على بناء المصنع الذي صمّمناه؛ علينا المجيء بدلا من ذلك محملين بالموارد والاستثمارات لتحفيز السكان المحلِّيِّين على تصميم مصنعهم، ومساعدتهم على التفكير في كيفية بنائه وإدارته بأنفسهم"[3]. وهذا يعني عمليًّا أن المؤسسات الأجنبية الراغبة في بناء القدرات الإدارية للدول النامية عليها تقديم هباتها ومنحها مباشرة إلى الهيئات الحكومية في تلك الدول، لبناء قدراتها الذاتية وتحقيق أنماط أداء قابلة للقياس دون التدخل في طريقة إنفاق الاعتمادات أو إخضاعها لاعتبارات الإدارة. فقد فشلت إدارة بوش في الاستفادة من التجارب السابقة في كويوفو وتيمور الشرقية وبنما والصومال وهايتي والبوسنة، وكررت

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول النظرية التطوّرية الداروينية؛ يراجع: تشارلز داروين، أصل الأنواع: نشأة الأنواع الحيّة عن طريق الانتقاء الطبيعي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، تقديم: سمير حنّا صادق، إشراف: جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص 110- 159. نظرية التطوّر الداروينية تبحث في تطوّر ونمو الكائنات على مرّ الأجيال.وكان (داروين 1809- 1882) قد قدّم كتابه هذا في 24 نوفمبر 1859.

(2) ينظر: آرمين التشيان، مقال "الشك والنشوء والنظرية الاجتماعية" 1950. عن: فوكوياما، بناء الدولة: المصدر السابق، ص 152- 154.

(3) فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، المصدر السابق، ص 161.

نفس الأخطاء في عدم الانتباه لحدوث عمليات نهب وسلب واسعة وعدم توفر قوات أمن وشرطة كافية للتعامل مع أحداث الشغب والفوضى المدنية. ويرجع سبب هذا إلى الطريقة الأحادية التي دخلت بها الحرب على العراق، كما أن للصراعات البيروقراطية الداخلية التي تركت تنظيم جهود إعادة الإعمار بأيدي رجال البنتاغون التي تفتقد إلى القدرة المؤسساتية على تنظيم كامل هذه العملية المعقدة. بيد أن فوكوياما يرى أنّ هذا الفشل لا يفهم على أنه تخلّ عن استجابة لأزمات سياسية حقيقية، فيمكن الاهتمام بحل المشكلات الملحّة على المدى القصير وتأجيل المشكلات بعيدة الأمد إلى مراحل لاحقة؛ فالأعراف المعاصرة لا تقبل شرعية أي شيء آخر عدا حكم الذات، مما يدفعنا إلى الإصرار على ضرورة تقديم صيغ إدارية مؤقتة، وأنماط حكم انتقالية[1].

لقد واجهت الولايات المتحدة كثيرًا من الانتقادات الأوربية حول أحادية القرار في كثير من السياسات التي أتبعتها بعد أحداث 11 أيلول؛ أهمها الشرعية الديمقراطية التي لا بدَّ أن تصدر عن إرادة المجتمع الدوليِّ الأعلى، بينما يعتقد الأميركيون بعدم الاعتراف بأي مصدر أعلى على حساب شرعية ودستورية الدولة التي منحتها الأغلبيات الديمقراطية المنتخبة. وهذا الاعتقاد يعود بنا إلى جون لوك، في أن المصلحة العامة لا وجود لها بمعزل عن مجموع مصالح الأفراد الذين يشكلون المجتمع، فالدولة خادمة ومطيعة للشعب، فلا رأي للمصلحة العامة خارج نطاق ما أقره الشعب لها بالطرق الديمقراطية. كما أن هناك مَن يرى أنّ قوة أميركا وتفوقها النسبي على أوربا، يكمن في أن الأوربيين يحبذون الالتزام بالقوانين والأعراف الدولية، كونهم أضعف بكثير من الولايات المتحدة، في حين أن أميركا تفضل السلوك الأحادي لأنها الأقوى عسكريًّا واقتصاديًّا وتكنولوجيًّا وثقافيًّا[2]: "لا يمكن إنكار حقيقة أن الدول الصغيرة والضعيفة تفضل عادة الحياة بشكل طبيعي في عالم تسوده الأعراف والقوانين والمؤسسات التي تحد من سلطة الأمم الأقوى. ومن الجهة

---

(1) يراجع: فوكوياما، بناء الدولة، المصدر السابق، ص 161- 164، ص 177- 179، ص 181- 182.

(2) ينظر: فوكوياما، بناء الدولة: المصدر السابق، ص 184- 191.

المعاكسة يبدو واضحًا أنّ قوة عظمى وحيدة كالولايات المتحدة تفضل الحفاظ على حرية التصرف والقدرة على الحركة بأقل قدر ممكن من العوائق"[1].

يبدو لنا إلى الآن أن فوكوياما ينطلق بطروحاته بشكل واضح من منطلقات قومية تدعمها القوة العسكرية، رغم كثيرٍ من الانتقادات التي وجهها للإدارة الأميركية، فتراه مرّة يشير إلى التفوق في موازين القوى على الاختلاف المعياري في المؤسسات الديمقراطية؛ القائم على أساس فكرة سياسية؛ من أنّه لم يكن ثمة شعب أميركي قبل إنشاء الدولة الأميركية، لذا تبقى "الهوية القومية الأميركية" مدنية أكثر منها دينية أو ثقافية أو عرقية أو إثنية. كما أن وثيقة الاستقلال والدستور يتمتعان بأهمية بالغة للجنس البشري قاطبة، ويجسدان قيمًا "كونية" تتجاوز حدود الولايات المتحدة. ومرة أخرى يقدم لنا تحليلاً لمفكرين وساسة أميركيين كروبرت كيغن، الذي يرى أن الأوربيين يعيشون نهاية التاريخ في عالم مسالم يمكن حكمه بالقانون والأعراف والاتفاقات الدولية، بينما الأميركيون يعيشون داخل التاريخ، وعليهم استخدام أساليب وسياسات القوة التقليدية العسكرية، الضامنة لأمن وسلام الأوربيين أنفسهم بنهاية المطاف، للتعامل مع تهديدات الدول الخبيثة[2].

ج - فوكوياما وعلاقته بالمحافظين الجدد

بعد أن كان واحدًا من منظري "المحافظين الجدد"[3]؛ تخلّى فرنسيس فوكوياما

---

(1) فوكوياما، بناء الدولة: المصدر السابق، ص 191.

(2) يراجع: فوكوياما، بناء الدولة: المصدر السابق، ص 193- 200.

(3) انطلقت حركة المحافظين الجدد مع مجموعة من المثقفين اليهود الذين درسوا في جامعة "سيتي نيويورك"، الذين صار يجمعهم مع الاتجاه المحافظ التقليدي داخل الحزب الجمهوري علاقة اتصال، فكان الجمهوريون بعد حرب البترول في بداية عقد السبعينيات بحاجة لمساندة هؤلاء المثقفين لهم. كما أن المحافظين الجدد بعد نهاية الحرب الباردة كانوا في حاجة إلى الدعم المادي لتصريف أفكارهم وتطبيقها عمليًا، والمتعلقة بوضع إستراتيجية للسيطرة على العالم. ومن أشهر الأسماء الفاعلة داخل هذه الحركة نجد: أرفينغ كريستول، ريتشارد كلازير، نورمان بودوريز، بول ولفويتز، ريشارد بيرل، سلمان خليل زادة، رامسفيلد. بالرغم من أنه لم يعرف عنهم أي انتماء مباشر للأحزاب السياسية، فإن فاعليتهم التأثيرية ترجع إلى سيطرتهم على مراكز البحث العلمي التي

عن ولائه وانتمائه لأفكارهم بصورة صريحة؛ مقارنًا حركة المحافظين الجدد بـ"اللينينية". ونفى أن تكون الحلول العسكرية وحدها هي الإجابة الصحيحة في الحرب على الإرهاب، وأن المعركة الحقيقية والسليمة هي القائمة على كسب عقول وقلوب المسلمين حول العالم. فعبّر في مقالاته ومؤلفاته الأخيرة عن قناعته بأن على الولايات المتحدة أن تستخدم القوة في ترويجها للديمقراطية، ولكن بالتوازي مع دبلوماسية ما، أطلق عليها "نموذج نيلسون الواقعي"، شرط أن تكون القوة آخر الخيارات التي يتم اللجوء إليها. ونرى هنا أوجه شبه كبيرة بين هيغل وماركس وفوكوياما؛ من أنّ هذه الإستراتيجية تحتاج المزيد من الصبر والوقت. فقيام المجتمع الحر عند هيغل يحتاج تبادلا مصلحيًّا بين الفرد والدولة، وانتصار البروليتاريا عند ماركس يحتاج إلى كفاح مستمرٍّ ينتهي بانتصار الاشتراكية، كذلك نرى فوكوياما يقرر من خلال "النيلسونية الواقعية" أنّ انتصار النموذج الليبرالي الديمقراطي يحتاج صبرًا ووقتًا أطول يتطلّب مع رفض النزعة العسكرية إصلاحًا تعليميًّا ودعمًا لمشاريع التنمية السياسية والاقتصادية بين كافة دول العالم[1].

وجه فوكوياما نقدًا شديدًا لبوش وإدارته، للتشويه الذي مارسوه لأفكار المحافظين الجدد الأصلية. وكان من أشد الداعمين لوصول أوباما لسدة الحكم، مصرحًا بأن الجمهوريين قد فشلوا ولا يستحقون المكافأة. وقد بشّر مفكرون

تسمى "Think Thank"، حيث إنهم يجعلون من البحث الأكاديمي وسيلة لخدمة القوة والسيطرة. من أهم الثوابت التي اعتمدها المحافظون الجدد، اعتقادهم الراسخ أن بإمكان أمريكا وحدها أن تملأ فراغ انهيار السوفيت، بإعادة خلق نظام دولي جديد. الإيمان بضرورة استعمال القوة في خدمة القيم الأمريكية عند طريق التدخل في النزاعات الدولية. معارضتهم للبرامج والمشاريع التي تطمح إلى التنظيم الاجتماعي على مستوى السياسة الداخلية واعتبارها من مخلفات النظام الشيوعي. التشكيك في مصداقية القانون الذي تتبعه المنظمات الدولية من أجل تحقيق السلم العالمي. لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق: ما بعد المحافظين الجدد: حينما اتجه اليمين خطأ، الفصل الأول، (أصول المحافظين الجدد)، ترجمة وتقديم: أنور المرتجي، مطبوعات كراسي، 2006.

(1) يراجع: علاء بيومي، أمريكا على مفترق طرق، مجلة الجزيرة نت، 2 آذار/2006.

آخرون إضافة إلى فوكوياما بنظام عالمي جديد، عالم اقتصاديٌّ معـولم منفـتح، وبذات الوقت يشهد صعود الاعتزاز القومي وتضعف فيه النبرة الاستعلائية للدول الرأسمالية الكبرى إلى حدٍّ كبير، بعد فقدانها لكثير من المواقع التي كانت تحتلها(1).

يرى بعض الباحثين في الشأن السياسي أنّ فوكوياما كان على خلاف مـع المحافظين الجدد يعود إلى ما قبل الحرب مع العراق، عندما وجه مع بعض مفكري السياسة الخارجية الأميركية رسالة إلى بوش تعارض تلـك الحـرب، مـن دون الحصول على تصريح من مجلس الأمن. وقد تعرّض فوكوياما إلى هجوم شديد من قبل اليسار الثقافي في أمريكا، ولم تزل بضع سنوات حتى استطاع اليسار تشـويه أفكاره وطروحاته ما بعد 2003؛ أهمها "نظرية الثقة"، و"الهندسـة الاجتماعيـة للتنمية"، و"السياسات البديلة"، التي أثبتت بقاءها رغم هذا التشويه(2).

توالت انتقادات فوكوياما لسياسات المحافظين الجدد لا سيما في كتابه "بنـاء الدولة"، الذي أوضح فيه صعوبة إعادة إعمـار العـراق بسـبب فشـل الإدارة الأمريكية؛ بتبنيها سياسات المدارس ومراكز الأبحاث التي تهيمن على صياغة القرار الأميركي(3).

---

(1) ينظر: فريد زكريا: عالم ما بعد أميركا، مجلة المجلة، لندن، عدد/يونيو/2009. وينظـر: ممدوح المهيني، عالم ما بعد أميركا.. زكريا يبشر بنظام دولي جديد، العدد/15323، 7 يوليو/2010.

(2) ينظر: عادل بن زيد الطريفي، ما الجديد في الفكر السياسي الأمريكي، جريدة الرياض، العدد/13841، 17 مايو/2006.

(3) هناك مراكز ذات شهرة ونفوذ هائل على الإدارة الأمريكية؛ مثل معهـد "إنتربرايـز" القريب من طاقم الرئيس بوش، ومؤسسة "راند" البحثية الممولة مـن وزارة الـدفاع الأمريكية، ومعهد "سايز" في جامعة جون هوبكنـز، وكلية جون كينيدي للحكومة في هارفرد، ومعهد "ويلسون"، ومركز "سابان"، ومؤسسة "بروكنجز" البحثية، ومركز "كارنيجي للسلام"، ومؤسسات بحثية أخرى يقع أغلبها في واشنطن. أمـا بالنسـبة للمفكرين في السياسية الخارجية فهناك أسماء بارزة مثل البروفيسور جوزيف ناي، الذي خدم في إدارتي الرئيس كارتر وكلينتون، وهو صاحب أطروحة "القوة المخملية" وأحد أبرز منظري إدارة الرئيس كلينتون وعرّاب "التدخلية الليبرالية". وستيفين كراسنر الذي يعمل في إدارة بوش الحالية، والمنظران جون روجي، ومايكل دويل اللـذان عمـلا في الأمم المتحدة، ودويل له أطروحة شهيرة ذاعت نهاية التسـعينيات بعنـوان "السـلام

يعد الفيلسوف اليهودي الألماني المولد ليوشتراوس 1899- 1973 الأب الروحي لحركة المحافظين الجدد، ويبدو أنه تأثر بأطروحة الفيلسوف الإسلامي "أبو نصر الفارابي 874- 950م، التي عرفت بـ"الكذبة النبيلة"، التي تعني أن قول الحقيقة قد يؤدي إلى الموت والمغامرة القاتلة، ولهذا يجب الانحياز للكذب وعدم الإفصاح عن الحقيقة لعامة الجماهير، وأن يقتصر ذكرها فقط على الخاصة. ويبدو أنّ هذه الأطروحة قد تبناها المحافظون الجدد فيما بعد من أجل تحقيق أهدافهم الإستراتيجية، في الهجوم على العراق وتبرير هذه الحرب، باختلاق كذبة امتلاكه لأسلحة الدمار الشامل[1].

الديمقراطي". أما أبرز المفكرين تأثيرًا فهو روبرت كوهين، من جامعة برنستون، والذي ظل لثلاثة عقود متحدثًا رئيسًا للمدرسة "الليبرالية". ويكفي مراجعة المسح المهم الذي أجرته مجلة "الفورن بولسي" في ديسمبر عام 2005 تحت عنوان "داخل البرج العاجي: من هم أسياد الدبلوماسية؟ وما هي معتقداتهم؟"، ليعرف القارئ مقدار النفوذ السياسي الذي تستحوذ عليه هذه المعاهد وأساتذتها البارزون. أما أبرز المدارس الفكرية التي لها تأثير حقيقي اليوم في أميركا فهي: 1- "المحافظة الجديدة": وأبرز مفكريها هم: آلان بلوم، ويليام كريستول، إيرفنغ كريستول، نورمان بودهاورتس، وأخيرًا ألبرت هوليستيتر. 2- "الواقعية الجديدة": التي تركز على معادلة القوة والسلطة، وتقدم المصلحة السياسية المباشرة على القيم التبشيرية للديمقراطية وحقوق الإنسان. وأبرز منظريها: هنري كيسنجر، بيرنت سكوكفرت، زبيغنيو بريجنسكي، صموئيل هينتغتون، كينث والتز. 3- "الليبرالية الجديدة": ويطلق عليها أحيانا "الويلسونية"، وهي أقرب إلى نموذج تبشيري للقيم الليبرالية الأمريكية. وأبرز منظريها: كلينتون، مادلين أولبرايت، جوزيف ناي، جون لويس غاديس. 4- "المدرسة الجاكسونية": وهم دعاة الوطنية الأمريكية، ويركزون على رفع موازنة الدفاع، وزيادة القدرات العسكرية الأمريكية. لمزيد من التفاصيل؛ يراجع: ينظر: عادل بن زيد الطريفي، ما الجديد في الفكر السياسي الأمريكي، جريدة الرياض، العدد/13841، 17 مايو/2006.

(1) ينظر: فوكوياما، أمريكا على مفترق طرق: ما بعد المحافظين الجدد: حينما اتجه اليمين خطأ، الفصل الاول، المصدر السابق، ص 2006.

سادسًا: قراءة نقدية لطروحات فوكوياما

بداية نرى بوضوح تأثر فوكوياما بهيغل في مسألة نهاية التاريخ، إذ يقـول: "فإننا في الواقع مدينون لهيغل فيما يتعلق بالأوجه الأساسية لوعينا الحـديث"[1]. فرمى فوكوياما أطروحاته بالخانة الهيغلية، لكن تأثره كان من حيث المنهج فقـط وليس من حيث النظرية والنتائج. مستخدمًا مذهب الديالكتيك الهيغلي بنـهايات مفروضة في انتصار الليبرالية الأميركية، مقحمًا نفسه بتأويلات لا تتلاءم كثيرًا مع الطرح الموضوعي، وتبدو لنا ذاتيةً أكثر تماسكًا، تبرز بشكل فاضح في محاولة منـه لجعل النهاية التاريخية مفصّلة أميركيًا قلبًا وقالبًا، يستطيع كل من يقرأها أن يسجل خللا فوكوياميًّا واضحًا جرّاء التحمس والانحياز التام للنظام الرأسمـالي، والنـبرة العدائية للأنظمة الاشتراكية على الرغم من مقدماته النظرية. فكان عليه كمحلـل سياسي ومؤرخ للفلسفة التاريخية أن يبتعد عن الانحيازية، ويمضي في تقديمه للأدلة والبراهين الموضوعية. وإذا رجعنا لنظرية هيغل التاريخية بقراءة فاحصـة ودقيقـة؛ سنرى أنها تصويرٌ واضحٌ لنهاية التاريخ، وعليه فإنّ فوكوياما قد قدّم لنـا فكـرة هيغلية بحُلّة أمريكية جديدة، تعكس لنا مقدار الـتعطش في الخطـاب الفلسـفي الأميركي إلى إعادة التأسيس في المختلف، والعودة إلى التاريخ الأوربـي القـديم، كما ذهب قبله جون ديوي في تغليف براغماتية وليم جيمس بمثالية أوربية. وكما ذهب ريتشارد رورتي إلى التحليل البنيوي الشمولي للإبستومولوجيا والأنطولوجيا؛ لينهض بمكامن النقص الذي يعانيه الخطاب الفلسفي الأميركي، ليضع نفسه ضمن جيل ألماني قفز بالفلسفة قفزات تمثل نقاط فارقة في الخطاب الفلسـفي كنيتشـه وهايدغر.

الحديث عن نهاية التاريخ يتجدد بين حين لآخر، فإشارة هيغـل إلى نهايـة التاريخ عند قيام (الدولة البروسية) يعني تمجيدًا بقوميته الألمانية، وتعبيرًا إيديولوجيًّا صارخًا للبرجوازية، وشعورًا متعاليًا قد كلّف الألمان والبشرية في النهاية كـوارثَ

---

(1) يراجع: فوكوياما، تاريخ شمولي، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شـاهين، ص 84.

عدّة، عندما استغلها وطوّرها أدولف هتلر (1889-1945) ليصل بها إلى تفوق الجنس الآري الجرماني على باقي الأجناس الأخرى التي أنجبتها الطبيعة. ومن هذا نرى أنّ فوكوياما انطلق من خلال فكرته بنهاية التاريخ من منطلقات قومية وذاتية، وإن كانت تبدو لكثيرين عكس ذلك، من حيث المنهج العلمي والموضوعي للطرح النسقي الفوكويامي. ونحن لا ننكر هذا بل نثني عليه، لكن النتائج الحاسمة للتاريخ لا تجعلنا نذهب باتجاه حتميته بهذه الطريقة، فالنظريات العلمية وحتى الفلسفية منها لم تكن تتخذ مثل هذا الطرح، وكانت النسباوية والمتوسط الإحصائي[1] هي النتيجة المتفق عليها من الجميع، على الرغم من أنّ فوكوياما قبل إعلانه بما توصّل إليه من نهاية تاريخية للديمقراطية الليبرالية الأميركية؛ قد أقحم نفسه في الخانة البوبرية النسباوية، إلا أنه قد تجاوزها وذهب أبعد من ذلك متوقعًا نهايتها يومًا ما.

على الرغم من أن الديمقراطية الليبرالية هي النظام السياسي المتماسك الذي يتطلع إليه المؤمنون بالحرية؛ إلا إننا نرى أنّ ما قدّمه هيغل وكذلك فوكوياما من نظريات لنهاية التاريخ تحملُ تشابهًا في مَن سينتهي إليه التاريخ وفق تحليلات وأحكام قبلية (رغم استخدام هيغل لمقدمات منطقية) مع فارق بين التسميات؛ فالأول يشير إلى البرجوازية والدولة الألمانية والثاني إلى الرأسمالية الأمريكية (بنمط أميركي ياباني) فنرى هيغل يقر من أن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب؛

---

(1) يراجع: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الوصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، (من منطق التبرير إلى منطق التقدم..كارل بوبر نقطة تحول)، إشراف: أحمد مشاري العدوان، مطابع الوطن، الكويت، 2000، ص 323- 390. حيث أصدر كارل بوبر (1902- 1994) كتابه (عقم النزعة التاريخانية) عام 1957 إذ انتقص فيه كل حجج الاتجاه الفلسفي المعتقد بحتمية التاريخ. وكذلك كتابه (المجتمع المفتوح) الذي تعقب فيه جذور الاتجاه الشمولي الهيغلي والماركسي، وكان مصداقًا لما حدث للسوفيت من انهيار. يتوسم بوبر بالعقلانية النقدية، وشديد الولاء لتوجهات الفلسفة العلمية، وقدم نقدا لاذعا للوضعية المنطقية لإصرارها على مواصلة البحث الاستقرائي المباشر، معتبرا أن الفلسفة لا تتحدد بمنهج قاطع، وكل المناهج مشروعة ما دامت ستفضي إلى نتائج يمكن مناقشتها ونقدها.

لأن أوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، وأن الشرق لم يعرف ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى شخصٍ واحدٍ هو الحر، أما اليوناني والروماني فقد عرف أنّ البعض أحرار، في حين أنّ الجرماني عرف أنّ الكل أحرار[1]. ونرى فوكوياما يتحرك بقصدية عقائدية قبلية، وبـ"غائية أيديولوجية" استخدم بها جانبًا سيكولوجيًّا من حيث التأثر والتأثير، لا تترك لنا أحيانًا كثيرة حيِّزًا نستدلُّ به؛ لكثرة وأهمية الطرح الذي استدل به بأسماء فلسفية كبيرة، لا يجرأ أغلبنا نقدها، لعبت دورًا مهمًّا في صياغة مقدماته المنطقية، ليجعلها مرتكزات نهائية في وصف النهاية التاريخية للبشرية، تلك النهاية التي يريدها حقيقة تسليمية لا تقبل المراجعة والاستدلال.

إنّ انتشار النظرية العنصرية في أوروبا؛ والتي أدّت إلى إلغاء حق الشعوب الأخرى في الوجود، وعدّها شعوب همجية متوحشة وغير متحضرة؛ ما هي إلا نظرية مغلوطة أنثروبولوجيًّا، فلم يقرّها علم الاجتماع الحديث، وليست لها صحة من الناحية العلمية، فالمدنية لا تتوقّف على جنس دون آخر، فقد قامت حضارات عظيمة تفَوّقت على أوربا لفترة طويلة مِن الزمن. كما أنّ مِثال اليابان قد أثبت خطأ جميع النظريّات التي تتحدّث عن التفوّق الأوربي الطبيعي، وأنّ بطلان هذه النظريّات العرقيّة يثبت بصورة كاملة عندما ننظر إلى الأهمّية الثقافية والاقتصادية التي يتمتع بها (اليهود) في أوربا وأمريكا. فإنّ طبيعة البشر هي واحدة في كل زمان ومكان، والاختلاف بينهم يرجع في الغالب إلى اختلاف في تكوين المجتمع الذي ينشَؤُون فيه[2]، إضافةً إلى أنّ الطبيعة البشرية كغيرها مِن ظواهر الكَون تجري حسب نواميس معيّنة لا يمكن التأثير بها أو تغييرها قَبْل دراسة ما جُبلت عليه تلك الطبيعة مِن صفات أصيلة؛ لأنّ الإنسان جزءٌ لا يتجزَّأ مِن الطبيعة المحيطة به ولا

---

(1) يراجع: هيغل، العقل في التاريخ، مج1، المصدر السابق، (تصنيفات المعطيات التاريخية)، ص 188-

(2) ينظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ج4، مراجعة وتعليق: حسين مؤنس، دار الهلال، ط1، 1973، ص 81. وأيضًا: علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، دار الكنوز الأدبية، بيروت- لبنان، ط2، 1995، ص 30.

يمكن التأثير عليه وتغييره بمعرفة نقاط عجزه مِن خلال إطلاق الأحكام والأسباب بشكل تعميمي بدون دراسة مسبقة لطبيعته.

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي راح كثيرون يفقدون صوابهم، ويعدّون ذلك انتصارًا حاسمًا ونهائيًّا للرأسمالية، وما هي حقيقة إلا انهيارٌ عالميٌّ لها. فليس بمقدور فوكوياما أن يتجاهل ما توصّل إليه كارل ماركس في تحليله التاريخي لنموذج الإنتاج الرأسمالي، الذي سيطاح به في النهاية، ويذهب منتشيًا مزهوًّا بما توصل إليه من تحليلات تجعل من الرأسمالية المعولمة آخر مراحل تاريخ الإنسان[1].

نتساءل هنا: أي إنسان يقصده فوكوياما؟ هل هو مَن يتوقع له بنيانًا اجتماعيًّا مختلفًا حين تتدخل العلوم التقنية البيولوجية فتغيّره؟ فهذا الإنسان المعاصر لابد أن يكون متوحّشًا حتّى يتوافق مع هذا النظام الرأسمالي الذي يسمح لشريحة محدودة من المجتمع أن تقهر بقية شرائحه وتخضعها للحرمان من متطلبات العيش البسيطة[2].

لقد قامت الرأسمالية على قاعدة تقسيم العمل الاجتماعي: طبقة تعمل وأخرى تملك، دولة تملك وأخرى تستهلك، دولة تصنع وأخرى تزرع. فقام تفتّحها وازدهارها من خلال المعرفة التي تميزت بها مجتمعات عن أخرى. أما العولمة فليس في مفرداتها أي هيكلية للمجتمعات أو أي تمايز للسيادات الدولية أو الحدود القومية؛ فهي قد تهيكلت في مركز واحد وأطراف عديدة، وتفتقد لأي هيكل يعطيها شكلا محدَّدًا، وبالتالي فهي دراسة للقوميات، وإطارها المعرفي هو شيوعية المعرفة التي جاءت بخلاف ما تؤسّس له منظمة التجارة العالمية لتشريع "حق الملكية الفكرية"؛ إذ بدون معرفة شاملة لمختلف نواحي الحياة لن تستطيع المؤسسات الرأسمالية الانتقال من مراكز متقدمة معرفيًّا إلى أطراف متخلّفة فيها[3].

إذا نظرنا إلى وسائل الإنتاج فسنجدها هي مَن يعين النظام الإنتاجي وعلاقاته، وليس الأيديولوجيا والرغائب؛ فنجد كثيرًا ممَن اعتقد أن نظام الإقطاع

---

(1) ينظر: فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، المصدر السابق، ص 111- 112.

(2) يراجع: فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، المصدر السابق، ص 112- 114.

(3) ينظر: فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، المصدر السابق، ص 111.

هو نظام أبدي ونهائي للتاريخ، وخاض نبلاء أوربا حروبًا طاحنة من أجله؛ إلا أن هذا الوهم الاعتقادي والرغائبي لم يستجب له التاريخ، وكان أقوى من سلطانهم. كذلك النظام الرأسمالي الذي حل محل الإقطاعي فلا يزعم أنه نظام أبدي ونهائي للتاريخ، وأن وسائله لن تتغير كما يعتقد فوكوياما؛ لأنّ الإنسان لن يتنازل عن مهامه الأولى في تطوير أدوات الإنتاج وتغيير وسائله التي ستقيم نظامًا جديدًا للإنتاج وعلاقاته[1].

إنّ القيم الديمقراطية الليبرالية التي يحاول فوكوياما تصويرها على أن أميركا ستكون الراعية الأولى في تصديرها لبناء المجتمعات الأخرى؛ لتمثّلُ انقطاعًا تامًّا مع واقع الدول التي يسميها فوكوياما بـ"الضعيفة"، أو دول العالم الثالث؛ فالموروثات العديدة والمتنوعة لهذه الدول لم تزل تتفاعل بحيوية ونشاط في ذوات معتنقيها. فالشكل الديمقراطي مرتبط بمضامين تمثل جملةً من المفاهيم، وتشكّل نسقًا متكاملا. ولا يمكن بأي حال أن أقوم بتصدير الشكل فقط وأوهم هذه الدول أنهم مع الممارسة الطويلة سيحنون مفاهيمَ ديمقراطية ليبرالية حرة. فمن المؤكّد أن القطيعة التامّة مع هذه الموروثات واستبدالها بأخرى مغايرة لا تجدي نفعًا وسيدفع الجميعُ ثمنها. ونحن هنا ننطلق من قراءة فلسفية لأبرز المجددين الإسلاميين وهو محمد باقر الصدر، التي ترى أنّ التفسير الموضوعي لأي ظاهرة هو عندما يلتحم مع واقع الحياة، وبغيره سيكون عملية منعزلة عن الواقع. فلا بد من تفعيلها في حركة الحاضر ومعايشة الواقع، ونبحث بوعي لسدِّ الفراغات بإنتاج وابتكار جديد، فالتحرر من التجارب الماضية لا يعني إهمالها بالكامل بل إعادة بناء العَلاقة مع الواقع بقراءة متجدّدة وواقعية بالتحرُّر من نصيّتِها الجمودية[2]. فالقراءة المتوازنة لأي ظاهرة تبدأ من الواقع المعاش وتنتهي بالإفادة من تجارب الماضي. كما ننطلق

---

(1) يراجع: فؤاد النمري، جديد الاقتصاد السياسي، المصدر السابق، ص 113- 114.

(2) يراجع: محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي للقرآن الكريم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط3، 2005، ص 14- 35. وأيضًا: محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، بيروت- الكويت، بلا تاريخ، ص 9- 30.

أيضًا من رؤية فلسفية هايدغرية من أنّ: "العزم الراجع القهقري إلى الذات إنّما يتحوّل إلى معاودة لإمكانية وجود متناقلة، فإنّ المعاودة هي التحرير الصريح للتراث"[1]. فالمعاودة التي يقصد بها هايدغر، تتزاحم على ثلاثة معان هي: التراث ونقل التراث وتحرير الإرث الذي فينا[2]. فلكي تنمو قيم الديمقراطية الليبرالية في مجتمعاتنا نحتاج إلى تصالح حقيقي من الداخل، مع ذواتنا، إلى إعادة بناء العَلاقة مع الآخر المختلف من خلال الإرث السياسي والثقافي الذي يجمعنا، أن نسمو بأنفسنا حسب ليبرالية الفيلسوف الأميركي اليساري المعاصر نعوم تشومسكي 1925-..، الذي تعود أفكاره إلى جذور التنوير والليبرالية الكلاسيكية، صوب تسامح حقيقي وتعددية تحكمها الأصالة والتجذّر التاريخي، أن نؤمن نظريًّا وعمليًّا مع الآخر المختلف أننا جميعًا متساوون في الحقوق والواجبات، ومن حقنا التطور والرفاهية[3]. وبالتالي نحن أمام طروحات الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس 1929-.. الحداثوية التي لم تكتمل بعد.

شروط مدنية الدولة وتحديث النظام السياسي الاجتماعي يعتمد على ركائز تكوينية تنْصَبُّ بمحملها على تعليم الفرد حقيقة واحدة، هي أنه مجرد فرد في مجموع، وهذا يتطلب معرفة حدود الأنا واحترامها من خلال احترام الآخر بالضوابط نفسها، وهذا الاحترام المتبادل هو الذي يبني الحرية ويؤسس للسلام ليضمن للأنا عدم اختراق حدودها. كما أن الاحترام والتحدُّد الموضوعي سينتقل إلى قاعدته المجتمعية الكبيرة بكل ما فيه من دقة، ليعكس وجهة نظر جماعية تؤسس لعلاقة مجتمعات وحضارات. وكلما بنيت العلاقات الاجتماعية على هذا الفهم

---

(1) مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2012،ص 656، وص 661. ولمزيد من التفاصيل؛ يراجع: المصدر نفسه، الفصل الخامس: ص 641- 687.

(2) ينظر: مارتن هايدغر، الوجود والزمان، المصدر السابق، هامش ص 661.

(3) يراجع: نعوم تشومسكي: النظام العالمي القديم والجديد، ترجمة: عاطف معتمد عبد الحميد، إشراف: داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، منتدى مكتبة الإسكندرية، ط1، 2007، ص 166- 176، ص 285- 295.

قلّت الحاجة لمنظومة متشددة من القوانين. وبالتالي سنجد أنفسنَا أمام التزام طوعي إنساني أخلاقي "كانطي" بالقيم والمحددات، التي تبني ثقافة المسئولية الذاتية بدون مراقبة خارجية، أمام نظرية تحثنا على أداء واجباتنا والتزاماتنا الأخلاقية على الشكل الأمثل، بدلا من الانسياق وراء أهوائنا وميولنا، ليشعر الإنسان في الآخر أنه قائد اجتماعي، وفي الوقت نفسه عضو في فريق متكامل يبني وينتج بإيمان أن ما يفعله هو مكسب ذاتي له قبل أن يكون مكسبًا جماعيًّا. فالفعل الأخلاقي يرتبط بإيمان الإنسان بذاته وقدراته بمعزل عن أي شيء آخر. فقد مثّلت "فكرة الواجب الكانطية" نقطة فارقة في تحوّل المجتمعات نحو المدنية لحملها مفاهيم ساهمت بشكل كبير في تنامي الفكر الغربي، بدءًا من عصر النهضة مرورًا بعصر التنوير حتى يومنا هذا، بانتقال المجتمعات الأوربية من عصر كنسي مظلم إلى عصر حضاري مشرق.

إنّ تصوير فوكوياما على تركيز الولايات المتحدة حيال التعامل ابتداءً مع الواقع الأكثر احتياجًا للمجتمعات المظلومة والمسحوقة من قبل أنظمتها، دون التفكير بوضع نظم كفيلة بحل المشكلات الأخرى بترحيلها إلى أمد بعيد؛ هو تفكير ميتافيزيقي حسب اعتقادي مبني على عصًا سحرية مغلفة ومشرعنة بديمقراطية مستوردة، وضعت لمجتمعات غربية معينة تعتبر نفسها هي التاريخ وهي النهاية الحتمية له دون أن يشاركها أحد. كما أنّ التخلص من السلاح النووي المدمر والشامل الذي يشكل تهديدًا لأمن العالم، خصوصًا الأوربي، ويعد سابقة خطيرة في التاريخ الغربي؛ لهو يمثل نظرة تعسفية ونزعة استعلائية أرستقراطية غير نبيلة، وكأنّ بقية دول العالم بما فيها العالم الثالث غير معنية بهذا الأمان وليسوا بشرًا، ووحدهم الغرب من صنف الإنسان الذي يمشي على قدمين، ذو العقل المتطور، وذو الوجنتين الحمراوين!

ربما هناك مَن يرى أنّ طروحات فرنسيس فوكوياما السياسية تدْخل في سياق الترويج للاستعمار الإمبريالي الكولونيالي الجديد. وحقيقة الأمر يبدو هنا أنها طروحات تقترب كثيرًا من هذا الرأي، ولكن من جانب معين؛ يبرز من خلال التنظير الفوكويامي في التدخل لتغيير وبناء الدول الضعيفة والفاشلة والتسلطية كما

حدث فيما يسمى بـ"ثورات الربيع العربي"، وقبلها في هايتي وتيمور الشرقية والصومال. فالكولونيالية هي استعمار غير مباشر عبر أجندات خاصة تهدف إلى غايات إمبريالية دون أي تدخل عسكري. أي ضبط ومعرفة المجتمعات من الداخل لغرض تأمين وتسهيل عملية السيطرة الاستعمارية عليها، كبديل عن الأسلوب العسكري الذي ربما يكلّف الشيء الكثير للمستعمر. لكن فوكوياما يقر بالتدخل العسكري واستعمال القوة في حالة وجود خطر ما يمكنه الوصول إلى قلب العالم المتطور، كما هو الحال في دول مثل أفغانستان والعراق وما أشيع من امتلاكهما للإرهاب وأسلحة الدمار الشامل[1].

يرى البعض أنّ فوكوياما قدّم لنا أفكارًا منظّمة ومتّصلة بعضها ببعض بتصورات بدت لنا تدريجية، واضحة ومنسجمة: تاريخية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية، تهدف إلى الانتصار للنموذج الديمقراطي؛ بعدّهُ فيلسوف النسق والتواصل، الذي يذكرنا بفلاسفة كبار حفروا أسماءهم في تاريخ البشرية، منهم على سبيل المثال لا الحصر: أفلاطون وأرسطو وهيغل وكانط. ويرى البعض الآخر أنه لا يرتقي بطروحاته تلك إلى المستوى الذي حققه ديوي وراولز ورورتي في بناء مذاهب فلسفية متماسكة؛ إذ إنّ فوكوياما يقدم لنا تحليلات وحجج تبدو ذا فائدة في سجالات الخطاب السياسي اليومي، مزج فيها الخطاب السياسي الإعلامي بمفهوم الفلسفة الشمولية، ليوقع لبسًا عند منتقديه؛ فاختار في خطابه التصعيد ليبلغ أعلى مراتب العقلنة التي تحاكي الكينونة وخاتمة التاريخ[2].

بدا لنا الطرح الفوكايامي بعيدًا كل البعد عن "الواقعية النقدية" التي تقوم على الفحص والاختبار النقدي للمعطيات التاريخية، ومناقشة الأدلة والبراهين المضادة لتكوين نتائج منطقية متسقة. وسنأخذ نصًّا بسيطًا من فوكوياما حول كلامه عن الواقعية: "كان كثيرٌ من المراقبين المتخرجين من المدرسة الواقعية يتنبؤون

(1) لمزيد من التفاصيل حول الكولونيالية؛ يراجع: بيل أشكروفت، هيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم: كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

(2) يراجع: مطاع صفدي، بيان التيموسية المظفرة، المصدر السابق، ص 7.

جميعًا بأن "غورباتشوف" سوف لا يسمح أبدًا بتحطيم حائط برلين.."[1]. ما نسجلّه هنا أن نص فوكوياما بدا أقرب إلى الواقعية الساذجة التي تطلق أحكامها حسب المدركات الحسية المباشرة، أحكام تنبؤية دون الفحص والبينة؛ واقعية سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي[2]، مستخدمًا أحيانًا كثيرة انتقائية تجزيئية ليطلق أحكامه باستعجال مسبق، منساقٌ لـ (رغبة تيموسية) بتفسير الأحداث قبل أن تتكشف حقيقة عن خلفياتها، فتقع الكتابة في مسار الإخبار التأويلي[3]. هذه النظرة التي تشبه إلى حدٍّ معيَّنٍ ما كان يقصده هيغل في أنّ أوّل نظرة إلى التاريخ تقنعنا أنّ أفعالَ الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة[4]. ولكن هناك فارقٌ كبير بين ما يريده هيغل باشتراط الحرية واستقلال الوعي، وبين ما يريده فوكوياما من انتصار لطبيعة الإنسان الغريزية، هذه النظرة التيموسية الإحيائية لاستحضار فكرة النهاية التاريخية، والمؤطرة بأفكار وأطروحات أفلاطونية وهيغلية ونيتشويه وماركسية، وأخيرًا بالبوبرية للخروج من الأزمة بطريقة الخاسر الأقل؛ تلوّح بالنهاية بطريقة أو بأخرى للرجوع إلى "فكرة ذئبية الإنسان الهوبزية"، بطريقة التأثير الانفعالي على القارئ، وإملاء الفراغ الأيديولوجيّ الناجم عن تهاوي جميع الأنظمة والعقائد السابقة، من خلال استخدام النصوص التبسيطية والانتقائية بشكل سَرديٍّ مُكرَّر، وبدورة حلزونية دون إضافة شيء جديد، واختزال وتجاهل كل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية. على الرغم من أنه يلوّح بين الحين والآخر إلى أفلاطون والفلسفة النيتشوية من خلال مفهوم الاعتراف والإنسان الأخير. لكن هذا لا يعني أننا نبخس حق هذا المفكر وما قدمه من نتاجات؛ فيبدو لنا وعبر عصور مضت،

---

(1) فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، المصدر السابق، ص 247.

(2) لمزيد من التفاصيل حول الواقعية النقدية والواقعية الساذجة؛ يراجع: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 139- 142.

(3) ينظر: مطاع صفدي، بيان التيموسية المظفرة، المصدر السابق، ص 12- 13.

(4) يراجع: هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، المصدر السابق، ص 229.

تعاقب على تسيدها الفكري والفلسفيّ شخصيات كثيرة لم يرتقِ التجاوب معها لعقود طويلة، وظلت تهاجم وتلاحق، وأحيانًا تتهم ويجري عليها عمليات تسقيط وقتل، نظرًا لتحكّم أيديولوجيات متفاوتة على التاريخ الإنساني، ولم يُعترَف بهم إلا بعد أن تصبح كتاباتهم وأفكارهم في أغلب الأحيان طي النسيان، أو بعد تغيرات التاريخ المفاجئة وغير المفاجئة، فتنهال حولهم الترجمات والدراسات في شتى بقاع العالم. وربما اليوم نرى مَن يحاول أن ينال أو يسقط أو يقلل من طروحات فوكوياما، إضافة إلى مجموعة اليسار في الإدارة الأميركية، وهو أمر يبدو اعتياديًا، ولكننا لا ندري إضافة للسمعة والإعجاب الذي ناله؛ لربما يكون لهذا المشاكس الذي رمى بأسلحته الديمقراطية الليبرالية شأن كبير في المستقبل. ونحن هنا لا يعني أننا نُنَظِّر لهذا المفكر الأميركي الياباني الأصل، بقدر ما نحاول مع كثيرٍ من الانتقادات التي وجهناها مع آخرين له أن نكون منصفين أمام رؤى لا زالت طرية لم يمر عليها عقدان من الزمن، وأمام نظريات ربما تصيب وربما تخطأ. ولا أعتقد أن فوكوياما بحسب تصريحاته العديدة مُستبدًّا بآرائه لدرجة أنه لا يقبل النقد والتعديل.

إنّ مشروعية القضاء على الدول التي عدّها فوكوياما بالمتسلطة والاستيلاء عليها للأسباب التي ذكرناها في المسألة السياسية من هذا البحث لَتُمَثِّلُ حلولا نظرية حسب اعتقادي، ولا زالت تمثل حالة تناقض على الأرض عمليًّا بين استعمار الآخر المختلف من جهة، وبين الشعار الليبرالي المرفوع والمنادي بإحلال الديمقراطية والحرية والتعددية وحقوق الإنسان. كما أنّ إتاحة فوكوياما للغرب بالتدخل لتغير الأنظمة السياسية التي يرى أنها تنتهك حقوق الإنسان أو امتلاكها أسلحة دمار شامل، من أجل حماية أميركا ومواطنيها؛ يعد تدخُّلا بسيادات الدول؛ فمن أين له الحق في تصنيف هذه الدول كما يشاء؟ على الرغم من أننا لا نتوافق مع الأنظمة التسلطية والإرهابية، لكن المسألة تعد "نسبية" من جهة إطلاق الأحكام. فلكل دولة تبريراتها وأسبابها في امتلاك ما تمتلك، ومن حق الدول أن تدافع عن أنفسها دون الاعتداء على الآخرين. فهل يمكن أن أبيح لنفسي امتلاك كافة أنواع الأسلحة ولا أبيح لغيري ذلك؟ فمن خلال هذا التحاجج تظهر لنا

فكرة الاعتراف والتيموس المتداخلة في ثقافات وأديان وقوميات الشعوب. ويبدو الأمر متشعّبًا ووشيكًا للغاية؛ فحلول فوكوياما لا تزال تراوح في ما انتهت إليه طروحاته في النهاية التاريخية والإنسان الأخير، ولا زال الطرح حسب رأيي المتواضع يحتاج إلى "فكرة" جديدة تخرج فوكوياما من المأزق الذي وضع نفسه فيه، على غرار فكرة "العود الأبدي" التي طرحها فردريك نيتشه للخروج من فكرة الإنسان الأعلى "السوبر" التي بشّر بها، ويحتاج إلى زرادشت ثان يبشر له بنظام عالميّ جديد بعد إكماله للطرح النسقيّ. نظام لا تحكمه صيرورة نهائية، مقسم إلى دورات، كل شيء يغدو وكل شيء يعود وإلى الأبد تدور عملية الوجود، نظام طبقي حسب سمو ورقيّ الإنسان؛ لأنّ تحقيق الديمقراطية والمساواة بين الجميع أكذوبة في وجه الطبيعة[1].

(1) لمزيد من التفاصيل حول فكرة العود الأبدي النيتشوية؛ يراجع: عبد الرحمن بدوي، نيتشه: خلاصة الفكر الأوربي، المصدر السابق، ص 241- 258.

المؤلفون

د. نضال البغداديّ/العراق

د. عبد الله بريمي/المغرب

د. غيضان السيد علي/مصر

د. الشريف طوطاو/الجزائر

د. مونيس بخضرة/الجزائر

د. محمود كيشانه/مصر

د. سعيد على عبيد/مصر

د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق/مصر

د. رائد عبيس الحسناوي/العراق

د. نبيل فازيو/المغرب

د. أم الزين بنشيخة المسكيني/تونس

د. حمدي مليكة/تونس

شيماء عبد العزيز الشامي/اليمن

د. قاسم عبد المحبشي/اليمن

د. عمار محمد على البرقعاوي/العراق

بشير خليفة /العراق

مصطفى مرشد جبير/العراق

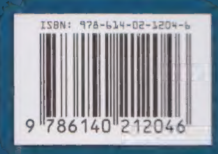
د. عز الدين العزماني/أمريكا

د. عَلي عَبّود المُحَمّداوي/العراق

سمير بوسلهام/المغرب

رشيد العلوي/المغرب

صباح الحاج مفتن/العراق









منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com